الفكر الأخلاقي المعاصر

جاكلين روس

الفكر الأخلاقي المعاصر

ترجمة وتقديم
الدكتور عادل العوا

عويدات للنشر والطباعة
بيروت - لبنان

ISBN 9953 - 28 - 028 - 2

الطبعة الأولى 2001

المقدمــة

ما اجتمع من البشر اثنان فأكثر، وما خلد إنسان إلى نفسه متأمّلاً، إلا وحدث في ذلك نشاط أخلاقي لا يشذّ عن العناية به من الأسوياء أحد؛ والأخلاق، على صعيد الفكر، علاقة فهم وسلوك، علاقة وعي يدرك بها الإنسان، فرداً وجماعة، وأقواماً وأمماً، أن للفكر ميزة التقويم. والتقويم تقدير شأوٍ أفكار، هي أفكار نظرية ـ عملية معاً.

الأفكار النظرية، جملتُها المتسقة، فلسفة. والفلسفة تأمّلٌ متعمق يبتغي الركون، في آخر المطاف، إلى دعامات ثابتة، تسمى المبادىء. وهذه المبادىء صوى يتوقف الفكر عندها للاستجمام من عناء البحث والاستدلال واستقراء المعطيات الراهنة والجائزة. ولكن المبادىء ليست بالأمر الجامد النهائي الحاسم. فهي تتبدل وينال منها الإلغاء أو التحوير أحياناً. وهذا ما يحدث لدى احتكاك المبادىء أو الأصول المجرّدة من نتاج الفلسفة النظرية بالوقائع الزمنية الحسّية المشخَّصة. وهذا هو فعل الفلسفة العملية أو الأخلاقية التي تترجم، أو تسعى لترجمة الفكرة المجرّدة إلى وقائع راهنة، فتتأثر الأفكار بهذه الترجمة وتؤثّر فيها إلى أن ينضج اتساق، ولو كان موقوتاً، فيكون من الاتساق مذهب فلسفي أخلاقي هو جماع كوكبة من الأفكار النظرية ـ العملية معاً.

الأخلاق إذن تفكير حيّ متطوّر لأنه دائب الاتصال بنشاطي النظر والعمل، القول والفعل. وكلا النظر والعمل يجري في زمان هو حياة الفرد بوصفه عقلاً مبدِعاً، وحياة الناس بوصفهم أعضاء في مجتمع ذي حياة وتطور، أي تاريخ.

هنا ندرك منطلق هذا الكتاب وغرضه. ذلك أنه يتصدى لبحث الفكر الأخلاقي المعاصر بحثاً فلسفياً متعمقاً وشاملاً بآن.

يتضح موقع هذا البحث من النشاط الفلسفي في أنه جاء ساعياً لإتمام سلسلة بحوث قديمة وحديثة عن النظر الفلسفي إلى المشكلة الأخلاقية. فهو ينهل من آثارها ولا سيما من تأثير (كانت)، بقبول هذا التأثير أو رفضه أو تعديله. ويختار التمهل عند طائفة من أبرز مفكري الأخلاق المعاصرين بالمعنى الدقيق. ويتضح اتسام هذا البحث بالتعمق من إلحافه الموصول على تمييز الأخلاق العفوية عن الأخلاق النظرية، ذلك أن من باب الاصطلاح الذائع القول بأن الأخلاق ـ أو الممارسة الأخلاقية ـ هي جملة الآداب والأعراف والتقاليد والأمثال التي يقرّها مجتمع في وقت معين ويتخذها ملهم السلوك وفق الطبيعة الطبيعية أو الطبيعة الاجتماعية المرموقة والمبتغاة، ذلك أنها مصدر أوامر أو نصائح وتوصيات ما إن تجتمع وتتسق بعضها ببعض حتى تغدو مادة تفكير من الدرجة الثانية، أي فلسفة، أو تفكيراً في التفكير العفوي، لتقويمه وتمييز الأفضل عن الأقل فضلاً، والأحسن عن العادي أو المقبول أو القبيح. والأحسن هو دوماً الخير المراد أو القمة الفضلى، والأسوأ هو الأقبح المرفوض كرهاً أو منعاً أو حظراً وتحريماً. وذاكم هو الشر، أي القيمة الدنيا الضارّة المؤذية المرفوضة.

إن دراسة الأخلاق فلسفياً هي إعمال النظر في الأخلاق العملية أو التخلق العفوي. وهذه الفلسفة الأخلاقية النظرية أنجبت مذاهب كثيرة جداً، بعضها أسطوري السمة، والآخر ميتافيزيائي المنطلق، وبعضها ديني الجذور والغايات، وجلّها عقلي النهج، موضوعي القصد، علمي الزعم، ثابت

المطلب، شامل الهدف، ما دامت الفلسفة الأخلاقية النظرية خاصة، والعملية عامة، تتطلع إلى أن تكون إنسانية كلية، بل مطلقة تجاوز أعراض الزمان والمكان، لتبلغ حقيقة كل إنسان، وحقيقة كل الناس.

الفلسفات الأخلاقية، أو مذاهب الأخلاق النظرية في تاريخ الفلسفة، لا تكاد تحصى. ومن الجائز ضمّ شتاتها في زمر أو مدارس وتيارات. مثال ذلك في الثقافة الغربية ما جاء به سابقاً المغالطون قبل (سقراط)، وما جاء في مدارس (سقراط) و(أفلاطون) و(أرسطو) والأبيقوريين والرواقيين ففلاسفة عصري النهضة والبعث، ثم أتى (ديكارت) و(سبينوزا) و(ليبنز) و(هوبز) و(روسو)، والموسوعيون والعاطفيون والحيويون والنفعيون والذرائعيون والروحانيون والوجوديون... حتى بزغ فجر الحقبة المعاصرة التي حرصت مؤلفة الكتاب، بحق، على عرض أكثر جانبيها النظري والتطبيقي أهمية وعمقاً.

انطلقت المؤلفة من الإلماع إلى أشهر المؤثرات التي نفذت إلى الأخلاق النظرية المعاصرة، واستخلصت مبادىء متجددة تنمّ عن تقهقر جزئي للأنموذج الأخلاقي القديم، أنموذج بناء الأخلاق على أساس أن الإنسان رب أعماله، وأنه فاعل مهيمن حرّ الاختيار والتنفيذ. وقد أحسنت باصطفاء النشاط الاتصالي العالمي الراهن مبدأً جديداً للتقويم الأخلاقي المعاصر. وقد توسعت، من ثم، بعرض وتصنيف المذاهب الأخلاقية النظرية المعاصرة في فصول تسعة متعاقبة شغلت القسم الأوفى من الكتاب، وأتبعث ذلك بقسم خاص بالأخلاق النظرية التطبيقية عالجت فيه مشكلات حاضرة حادة بل خطرة، بعضها يتصل بالسلوك العلمي العملي في مجال الحياة وزرع الأعضاء وتحسين النسل ومداولة المورثات، وبعضها يتصل بالسلوك في مجال الطبيعة الطبيعية أو البيئة والتلوث، ثم في مجال التجارة والأعمال، وأخيراً في مجال الإعلام الجماهيري والسياسة الشمولية. وهي في هذا كله شديدة الجذل «لعودة الفكر العالمي إلى مسرح الأخلاق النظرية» حتى في المجالات

التطبيقية، لأن هذه العودة هي انبعاث متجدد للنشاط الأخلاقي اللازب لكل مجتمع، وكل امرىء يطيب له الاتسام بسمة الإنسان والإنسانية.

لاحظت المؤلفة أن تفجر الاستمتاع في عصرنا أخذ يغلب غزو الحرية. وقد سادت عبادة «اللا تشنج»، ونما مطلب الإباحة، وقوي هجران الواجب، حتى غرب وغاب، أو كاد أن يغرب ويغيب. ولم تبق الفردية استقلالاً ذاتياً بعد أن صارت، بالدرجة الأولى، سلبية، بل لا حساسية، وأصبح البشر «مجوّفين» نرجسيين، وانقلب كل شيء إلى تهديد يدعو إلى صوغ طريف لأخلاق نظرية، وواكب موت الإيديولوجيات ذيوع العدمية في ظل التقانات والتطور التقني حتى باتت الأخلاق مطلب ما وراء الأخلاق، وكأنه مطلب قهري للسيطرة على الانفلات والنزوان.

ادّعت الوضعية والعلموية حلّ الإشكالية بالعلم والنهج الموضوعي، بيد أن الحلّ لا يأتي مما هو، بل مما ينبغي أن يكون. وليس العلم هو الذي ينبّه إلى أخطار، ومحاذير، وأضرار السلوك المقلق في كل مجال، ومثلاً لدى تنظيم السلوك بالعقاقير، أو التدخل المباشر في الدماغ بأقطاب كهربية مزروعة، أو ببرمجة هادفة للعمل الإنساني. فالعلم لا يمنع ولا يحبّذ، بل المسؤولية الناجمة عن التقويم الخلقي والنظرة الشمولية إلى الأحسن للإنسانية الحالية، أو لإنسانية الأجيال القادمة، إذ تستوي مسؤولية الوالدين نحو أبنائهم، وسائر الأبناء والبنات، ومسؤولية الساسة نحو بني جلدتهم من الأحياء ومن المقبلين، وتلكم هي الحرية الجديدة، المتجددة.

وصفوة القول، الأخلاق، على صعيد الفكر، وعي فهم وسلوك، وهي إنفاذ غرض مرموق، ومسؤولية شاملة النظر والعمل. «والفكر الأخلاقي النظري المعاصر يستيقظ يقظة تامة بعد نقاهة نوم أو صمت» ولنعمَ يقظة يحمل لواءها علم جليل، هو علم الحرية.

عادل العوا

المدخل

أولاً ـ مفارقة أولية: الأخلاق النظرية ضرورية وإشكالية

كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية: نمو تيارات فكرية جديدة، اعتراف بالجدل الأخلاقي وتعدد المناقشات. وعلى هذا النحو يفيد التفكير القيمي والأخلاقي من عناية طريفة. أخلاق نظرية حياتية، أخلاق نظرية تجارية، إرادة إضفاء الصبغة الأخلاقية النظرية على الشؤون العامة، أو الشؤون السياسية، الأخلاق النظرية والمال... الخ: كل شيء يجري كما لو أن السنوات الراهنة كانت سني تجدد أخلاقي نظري، سنوات «سني الأخلاق» إذ يبدو لواء الأغراض القيمية بمثابة أقصى صوة لمجتمعاتنا الديمقراطية المتقدمة. أجل، إن الأخلاق النظرية تحتل «المنزلة الأولى» وإن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نمواً لا محدداً. فكل يوم نجد قطاعاً جديداً من قطاعات الحياة ينفتح أمام مسألة الواجب.

إنه مطلب أحجية: فعندما يكبر طلب الأخلاق النظرية، وعندما تتكاثر النظرات الأخلاقية والأوامر العتيدة من كل جانب، وفي كل مجال، لا يستطيع المراقب الفطن إلا أن يشير، مع ذلك، إلى المفارقة التي تلازم مجتمعاتنا، مجتمعات «ما بعد الحداثة» (تلك التي تفرغ المسارد الشمولية

الكبرى)[1]. إن الأخلاق النظرية، وهي محل طلب في كل مكان، تغرس بمشقة معاييرها وقيمها في أرض هي أساسها ومسوّغها. بل إنها تبدو أحياناً مما يتعذر العثور عليه. فمن (كارل ـ أوتو آبل) Karl - otto Apel إلى (بول ريكور) P.Ricoeur، ثمة مفارقة يُعنى بها عدد جمّ من المفكرين. إن زماننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا، مع ذلك، في ظل أخلاق نظرية إشكالية في الغالب.

والحق، في الواقع، كما لاحظ (ك.أو.آبل)[2]، من جهة أولى، أن العلم والتقنية يقودان إلى توحيد المجتمع المعولم كما يقودان إلى حاجة أكبر للمسؤولية. فقد بلغت النتائج التقنية للعلم منذ الآن مدى عالمياً، وهي تطالب ببعث أخلاقي: ألا تلغى جملة الكرة الأرضية موضوع تساؤل اليوم في مجالات النمو التقني؟ ذلك أن ليس في وسع أية أخلاق خاصة ناجمة عن جماعة اجتماعية محدّدة أن تنظّم مسائل بمثل تلك السعة، وأن تجيب عن مشكلة عولمة الاقتصاد والتقنية. ومن جهة أخرى، تبدو مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة، تبدو أحياناً أنها مهمة يائسة، وأن المعايير الأصلية ترتسم في الأفق بعسر. فكيف، من ناحية أخرى، يمكن أن يكون الأمر على غير هذا المنوال؟ إن مهمة التأسيس تبدو بطبعها ذاته أقسى غرض لعصرنا. فإذا كان التأسيس يعني أن نجلب للأشياء المعطاة هنا ـ الآن مبدأ معقولية ومسوّغاً، تحديداً، بصوى صحيحة أو كلية، للحقل النظري أو العملي، فكيف ننهض بمثل هذا المشروع، وكيف نرقى لنبلغ فكر التأسيس الأخلاقي النظري؟

إن الثغرة الفاغرة بين الطلب الأخلاقي النظري والعمل التأسيسي

(1) بحسب صيغة (ج ـ ف. ليوتار) J.F.Lyotard. انظر: شرط وجود ما بعد الحداثة ـ (مينوي).

(2) الأخلاق في عصر العلم ـ دار النشر الجامعي في ليل 1987 ص43 وما بعد.

الحقيقي تسوق إذن إلى مفارقة أولى، إلى مسافة بين الحاجة وبين البناء المبتغى، وهذا البناء إنما شرع يرتسم منذ حوالي عشرين عاماً. وهذه السمة المفارقة هي التي ستثار عدة مرات في هذا الكتاب.

ثانياً ـ الأخلاق النظرية والأخلاق

لماذا نقول، من ناحية أخرى، «الأخلاق النظرية»، لا «الأخلاق»؟ هنا تفرض بعض التعريفات ذاتها، وهي تعريفات على قدر كافٍ من الانفتاح والمرونة كيما لا يجمد التحليل منذ الخطوة الأولى.

إن الاشتقاق اللغوي لا يكاد يسعفنا في هذا المسعى: فكلمة La èthè (باللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية) وMores (باللغة اللاتينية تعني الأعراف) وهما تتحليان في الواقع بدلالات يقرب بعضها من بعض غاية القرب. فإذا كانت كلمة Ethique الأخلاق النظرية إغريقية الأصل وكانت كلمة Morale الأخلاق لاتينية، فإنهما كلتيهما تحيلان على مضامين متقاربة، على فكرة العادات الأخلاقية والأعراف، وسبل العمل التي يُحدّدها الاستعمال. وعلى الرغم من ذلك، على الرغم من القرابة التي يبرزها أمامنا التحليل الاشتقاقي، فثمة مجال لتمييز **الأخلاق النظرية** عن **الأخلاق**. تبذّ الثانية في الناحية النظرية، وهي تود أن تتجه اتجاهاً أكبر شطر تفكير في أسس الأخلاق. **الأخلاق النظرية** تجهد **لتفكيك** قواعد السلوك التي تشكّل الأخلاق وأحكام الخير والشر التي تتجمع وسط الأخلاق. ما دلالة الأخلاق النظرية؟ إنها لا تعني أخلاقاً، أي جملة قواعد خاصة بثقافة، بل «ما وراء الأخلاق» أي مذهباً يقع خلف الأخلاق، نظرية معقلنة عن الخير والشر، عن القيم والأحكام الأخلاقية. إن الأخلاق النظرية، تفكّك بوجه الإجمال قواعد السلوك، وهي تحلّل البنى، وتفرّق أواصرها سعياً وراء الهبوط إلى أسس الإلزام الخفية. وعلى خلاف الأخلاق، تريد الأخلاق النظرية إذن أن تكون هدّامة وبنّاءة، ناطقة بالمبادىء أو بالأسس القصوى. وهي تتميز عن الأخلاق من حيث

بعدها المتسم بأنه نظري على نحو أكبر، وبإرادتها الرامية للصعود إلى الينبوع، وهي تحتل المنزلة الأولى بالإضافة للأخلاق، وتعنى بالنظرية، وبالأساس، بل بقواعد الأوامر أو الأحكام الأخلاقية.

ولكن رب قائل يذكر أننا نتحدث اليوم عن «أخلاق نظرية للتجارة، أو عن أخلاق نظرية للإعلام الجماهيري» وكلها أخلاق نظرية تبدو دلالتها على أنها نظرية على نحو جد ضئيل، فهي أخلاق نظرية عملية، أخلاق نظرية قريبة أحياناً من علم الواجبات. والحق أن هذه الأصباغ الدلالية الجديدة ـ إذ تختلط الأخلاق النظرية عندئذٍ بجملة القواعد ـ لا تستطيع أن تنسينا المعنى الأول الأساسي لكلمة أخلاق نظرية بوضعها ما وراء للأخلاق والمذهب المؤسّس الناطق بالمبادىء، ولئن كان الاستعمال المعاصر مبهماً في بعض الأحيان، فنحن لا نقصي الدلالة الأصلية للأخلاق النظرية. إن نتائج الزي الذائع لا تستطيع تسويغ إهمال تقليد فلسفي كامل. والواقع أن كلمة الأخلاق إن كانت تدل على وثبة مبدِعة فإنها تتجمد في أوامر تتساءل الأخلاق النظرية بصددها وترتاب ويحتمل أن تقف على منأى منها. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الكتاب سينظر إلى الأخلاق النظرية من زاوية دلالتها المزدوجة: بوصفها نظرية معقلنة عن الخير والشر، ولكن أيضاً بوصفها أمراً فرضياً، «كأخلاق تطبيقية»، ومثلاً «أخلاق نظرية حياتية» توجب أن ندرس اتساقها التصوري.

إن التحولات الملمح إليها لكلمة أخلاق نظرية تحيل، هي ذاتها، كما نرى، على تحولات ميدان الحداثة. وإن كتابنا سيهدف بوجه الدقة إلى دراسة هذه التحولات الطارئة على النظرية المعقلنة للخير والشر، للمذهب المعياري، من جراء الطفرات الضخمة التي تجلت في الساحة المعاصرة. ولنحاول، بادىء ذي بدء، أن نجيد فهم شتى العوامل التي تهيمن على ولادة فكر الأخلاق النظرية المعاصرة ونموه.

ثالثاً ـ الأخلاق النظرية
وحقل الحداثة: إفلاس المعنى والعدمية

كيف نوضح التغيرات الطارئة خلال السنوات الأخيرة في حقلي الأخلاق النظرية والأخلاق؟ لنسع إلى إدراك سبب تبدل طبيعة التساؤلات ولكن كذلك لهجة التحليلات وأسلوبها. يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل شتى: إفلاس المعنى، تهافت الأيديولوجيات والطوباويات؛ انتصار الفردية، وأخيراً ظهور تقانات جديدة محدِثة زيادة قاسية في قدرات الإنسان، والإنسان فاعل تقنياته الخاصة وموضوعها.

ومن البديهي أن علينا أن ننطلق، أولاً، من إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقي النظري لأن **«الفراغ الأخلاقي النظري»** يسبق، فيما نرجو، تشكلاً قيمياً طريفاً.

ولكن ماذا يعني هذا «الفراغ الأخلاقي النظري»؟ إننا نحيا في زمن زالت فيه المرجعيات التقليدية، وحيث لم نبق نعرف بوجه الدقة ما هي الأسباب الممكنة لنظرية للأخلاق النظرية. ما الذي يتيح لنا اليوم أن نقول عن قانون إنه عادل؟ إننا نجهل ذلك. وإنما في فراغ مطلق تولد الأخلاق النظرية المعاصرة، في المكان الذي امّحت فيه الأسس المألوفة، الانطولوجية والميتافيزيائية والدينية للأخلاق النظرية المحضة أو التطبيقية. إن أزمة الأسس التي تميز كوننا المعاصر بأسره، أزمة بيّنة في العلم، أو الفلسفة، أو حتى في الحقوق، تمس كذلك كون الأخلاق النظرية. بل إن أسس الأخلاق النظرية والأخلاق قد زالت. وفي الوقت الذي تسفر فيه أعمال الإنسان عن أنها ملأى بالمجازفات وبالأخطار المختلفة، فإننا نفرق بوجه الدقة في هذه العدمية، هذه النسبة إلى اللاشيء» التي كان (نيتشه) Nietzsche في القرن المنصرم رسولها ونطاسيها دون منازع. ماذا تعني العدمية؟ بوجه الدقة إن كل المرجعيات أو معايير الإلزام تتبدد، وإن القيم العليا تخسر قيمتها. العدمية تدل على الظاهرة الروحية المرتبطة بموت الإله والمثل فوق الحسية. ومن هذه العدمية تنبت الأزمة

الحالية للأخلاق النظرية، ومنها يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة. وقد أشار (هانز يوناس) Hans jonas إشارة واسعة إلى هذه الفراغ في الأخلاق النظرية، وهو فراغنا، ذاك الغياب لكل أساس:

«إننا نرتعد الآن في عراء عدمية تتزاوج فيها أكبر قدراتنا مع الفراغ الأكبر» (مبدأ المسؤولية/ سرف ص45).

وفي قلب هذا الفراغ ذاته، وهذا الامّحاء للمعنى، عندما تتكشف القيم والأفعال على أنها غير ذات أساس، تُطرح إذن مسألة مبادىء العمل الجديد وأسسه. كيف نحكم؟ كيف نتحدث عن خطيئة، عن معايير أخلاق نظرية، عن أوامر؟ من أي منطلق؟ إن الأخلاق النظرية، شأنها شأن جميع البحوث المعاصرة تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث منطلق ممارستها ذاته. فالأمر الأساسي (الأسس) يعوزنا اليوم. وغروب المعنى يطرح التساؤل عن «واجب ـ الكون»، عن الآمر، بل وعن الإلزام عينه.

رابعاً ـ موت الأيديولوجيات

ومثلما تتسم نهاية القرن بالعدمية، فإنها تحمل كذلك طابع موت الأيديولوجيات وحكايات الشمولية الكبرى، موت تترسخ فيه أخلاق المستقبل النظرية. إن عصرنا الذي طرد المذاهب والمنظومات الواحدية التي ظل يحفل بها دهراً طويلاً، وقد أبعد عنه الخطابات الكبرى لتسويغ شرعية الواقع، هذا العصر قد زعزع زعزعة عميقة حقل الأخلاق النظرية. وما موت الخطابات الكبرى سوى بُعْد (أساسي، حاسم) من تلك العدمية الشاملة التي نحيل عليها عدمية نحدّدها بوصفها مرحلة روحية تعوزها الأهداف، وتنحط فيها القيم العليا، وحيث تمتنع الإجابة عن سؤال «ما فائدة ذلك» (نيتشه).

من لامصداقية المنظومات العظمى يولد الشك القيمي ـ إذ يتناول القيم بالمعنى الأخلاقي ـ الذي يمهّد لكل تشكل جديد. ولكن ما هي هذه التركيبات العظمى التي يؤلف امّحاؤها الحالي شرط ظهور المفهومات القيمية

القادمة؟ لقد عدّد (جان ـ فرنسوا ليوتار) بعضها، وأتاح رؤية «ما بعد الحداثة» التي أصبحت اليوم مرموقة، في حين أنها كانت تعني في الأصل مجرد خمود الخطابات الكبرى: من ذلك مثلاً مذاهب القرن (18) المتصلة بتحرير المواطن، بفكرة (الأنوار)، وقد كان يرى أن التاريخ مبحث غائي عقلاني، تلك النظرية الهجلية عن تشكل (الروح) في العالم، وكذلك الماركسية وسيادة غاياتها الرامية إلى مجتمع لا طبقي. إن الماركسية ليست في أزمة، بل هي في حال اضمحلال يشكل إحدى المعطيات العظمى في نهاية قرننا. والفكر الماركسي ـ اللينيني فكر أطلال. وبديهي أن انقلاب الأيديولوجيات على هذا النحو هو أصل إعادة تنظيم مبادىء الأخلاق النظرية في الحداثة. فعندما ينهار تصور تاريخي تقدمي، وعندما يكفّ أحد عن الوثوق بفكرة بروليتاريا محرِّرة للنوع البشري، وعندما يعمل انقشاع الوهم أو الارتياب في كل مشروع شامل عن المجتمع، عندئذٍ ينبغي تماماً ابتكار معايير جديدة للأخلاق النظرية أو الارتقاء لدرجة التفكير في أسس طريفة. ومن وجهة النظر هذه فإن نقد الطوباوية يندرج في إبعاد السبل المنقِذة والغائية التي تشكل ميدان الأخلاق النظرية الجديدة. وما إن يُقضى على مشروع التاريخ الكوني حتى يبقى النجاح الذي تمتنع مشاهدته، ولا يستطيع أن يسوّغ أي معيار. يبقى إذن اللايقين والترقب القيمي الجديد وسط انسلاخ المشروعية.

إن فردوس الأيديولوجيات والطوباويات لن يفتح، كما نرى، أبوابه بعد وقت قصير. إنه يدعنا عراة، محرومين من مباحث غائيات مطمئنة، وهي التي ظلت خلال ردح طويل من الزمان تنهض بدور أسس الأخلاق النظرية. وعندما تندرج «يجب عليك» في المشروع الشامل للإنسانية، في فكر الزمانية التركيبية، وهي زمانية واحدية وحاملة المعنى، فإن الأخلاق النظرية تعثر على قواعد مطمئنة ومتينة معاً.

العدمية وموت الأيديولوجيات يقودان إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق. ونحن الآن في حداد مرغمون على الابتكار من

أجل البقاء لأن مجرد النجاح ليس البتة بذاته معياراً. فهو يقتضي، من حيث لا تحديده، ولا تشكله، إعادة تقويم نظري: وإنما في موقع هذا الفراغ تولد الأخلاق النظرية المعاصرة، أخلاق عصرنا.

خامساً ـ الفردية

عندما تنحل الأيديولوجيات تولد الأشكال المعاصرة للفردية، وهي توائم ظهور قواعد سلوك جديدة.

ما الفردية؟ موقف يتيح للفرد أن يتميز عن الجماعة. وفي الواقع، عندما تتفكك الخطابات الشمولية، في قلب الحداثة التي تطرد المتعالي والمباحث الغائية، ينفسح المجال ليتخذ الفرد ذاته قيمة عليا. أجل إن الأشكال الأولى للفردية أقدم جداً من الأشكال التي تظهر في مجتمعاتنا. وقد سبق لـ(نيتشه) في أواخر القرن (19) أنه كان يشخّص تشكيلات فردية المنزع.

«الفردية نوع متواضع ما زال لاشعورياً من أنواع إرادة القوة: هنا يكتفي الفرد **بالتحرر** من ربقة المجتمع سواء أكانت ربقة الدولة أم ربقة (الكنيسة)». (**إرادة القوة/ج2 كاليمار ص131**).

ذاك هو أمر الفردية القديمة، فردية القرن التاسع عشر التي ما فتئت تبدو على أنها غزو: انطلاق من أسر مختلف أشكال السلطة أو المشاركة الاجتماعية.

أما الفردية المعاصرة، وقد وصفها بوجه خاص (جيل ليبوفتسكي) Gilles Lipovetsky في «**عهد الفراغ**»، فإنها لم تبق تشير إلى انتصار الفردانية على القواعد الإلزامية، بل تدل على إنجاز أفراد غريبين على الأنظمة، على القواعد، على شتى الإلزامات، على الخضوع لسلطة واحدة. ماذا نلقى في هذه الفردية المعاصرة؟ مُتَع النرجسية بأكثر مما نجد من سبيل للاستقلال الذاتي، نلقى تفجر الاستمتاع بأكثر من غزو الحرية. أولوية قيم الاستمتاع، إباحيات، نفسانيات، عبادة «اللامتشنج»، شغف بالخصائص المزاجية

الجامحة، ذاكم ما يرتسم في عصر ما بعد الحداثة. وعلى هذا النحو ولجنا عصر هذه النرجسية. فلقد انتهت المُثل العليا المهدوية، وغاب الإيمان بالأيديولوجيات. وها هو ذا زمن الفرد النرجسي. ولكن أنى لهذه الضروب من السلوك الوجودي ألاّ تطرح أسئلة لا تحصى عن الأخلاق النظرية؟ فإذا كانت الفردية الحديثة، بدل أن تكون فضيلة واستقلالاً ذاتياً، أخذت تدل على السلبية، بل على اللاحساسية، على «الأسلوب البارد» Style Cool واللا متشنج، إذ ذاك يُطرح على الباحث في الأخلاق النظرية السؤال الآتي: ما الذي يستطيع أن يغدو عامل قبول كلي في مجتمعاتنا المعاصرة المتقدمة؟ هل يكون من الممكن، في عصر البشر «المجوَّفين» الآيلين إلى اختيارات خاصة ونرجسية، العثور من جديد على أخلاق نظرية واسعة تصلح للبشرية بجملتها[1]؟ فإذا كانت الفردية تحوّر حداثتنا المتقدمة، وإذا كان المجتمع قد تجزأ على هذا المنوال إلى غبار لا نهائي من «النراجسة»، فكيف يُطلب للأخلاق النظرية مبدأ يتحلى بصلاحية كلية؟ إن مبدأ الاتصال يرتدي معنى بإدانة هذه الحضارة، حضارة النرجسية والفردية. ينبغي إبداع أخلاق نظرية واسعة (هابرماس Habermas، آبل) ولكن أيضاً أخلاقاً نظرية للمسؤولية (يوناس) بسند عقلي يتيح لها السيطرة التامة على الأشكال الثقافية المعاصرة. إن مطلب أساس للأخلاق النظرية ـ (بأعمال آبل وهرماس ويوناس) ـ يشكل جواباً عن اندفاعات عصرنا الفردية المنزع. من المبعثر والجزئي والذاتي إلى الآمر الكلي، ذاكم هو المنحى (أحد المناحي) لحركة الأخلاق النظرية المعاصرة.

سادساً ـ تقانات جديدة

ولكن من الواجب أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار، كيما ندرك محاور الأخلاق النظرية في عصرنا، واقع البيئة التقنية المثقلة بالتهديدات وبالأخطار

(1) سنبحث فيما بعد ص104 جواب (جيل ليبوفتسكي) عن هذا السؤال.

المختلفة. إن العلوم والتقنيات الحديثة تثير بصورة مشروعة الخوف، كما أبان ذلك (يوناس) و(ريكور)[1]. إن فكرة خطورة تقنية ترتسم في سياق جديد، عبر تغيرات كيفية للعمل الإنساني. فالتقانات الجديدة تنجب زيادة قدرات الإنسان زيادة ضخمة. وقد أصبح هو ذاته فاعل تقنياته وموضوعها معاً. والوضع مشبع بالأخطار الجسام لدرجة أن الإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد، لا في قطاع خارجي عنه، بل في قلب الكيان الإنساني ذاته. ففي المنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان تتدخل اليوم، بوجه الدقة، التقنية الإنسانية. إنه «كياننا الموروث» (بول ريكور) هو إذن الذي صار موضع التساؤل. ومنذئذٍ فقد دعت مداخلاته إلى إعادة تعريف الأخلاق النظرية. وإذا كانت «القاعدة الحيوية للهوية الشخصية» قد أُصيبت على هذا المنوال بالتقانات الجديدة، صار من الواجب عندئذٍ توافر تفكير قيمي جديد.

أجل، كل شيء ينقلب إلى تهديد ويدعو إلى صياغة طريفة لأخلاق نظرية: سواء في ذلك التقنيات الحياتية أو الطاقة النووية وتقنيات الاتصال. وعندما يهدد خطر العلم الإنسان، عندما تكون التفاؤلات القديمة عتيقة أو بالية، وعندما ندرك أن العلم يحقق أحياناً أعظم الشرور، فكيف لا تستلزم هذه الأخطار القاتلة أخلاقاً نظرية جديدة، إجرائية ومنيرة في السياق المعاصر؟ يعلمنا (هانز يوناس) أن أفعال البشر أصبحت لاعكوسة للمرة الأولى في تاريخ البشر. ومن المعلوم أن الفراغ في الأخلاق النظرية يفرض ذاته علينا. وأن الأخلاق التقليدية غير مؤثّرة. وعلى هذا ينبثق نداء الأخلاق النظرية بإلحاف. صار من المطلوب قيام تطلع جديد ينهي «لا ـ أخلاقية» الإنسان المحروم من المرجعية. يجب علينا أن نعمل على ابتكار أسس أخلاق نظرية جديدة.

ولئن أوجبت «اللاأخلاقية» المعاصرة أخلاقاً نظرية جديدة، أفلا يرجع ذلك إلى أن التقنية ليست مجرد أداة، مجرد استطالة (اختبارية) لليد البشرية،

(1) قراءات 1/ سوي 1990 ص283.

بل إنها عالَم حقيقي؟ إن التقنية تدل على طراز كون، على عالم، وليس فقط على جملة وسائل صادرة عن معرفة قوانين علمية. وينجم عن أن الإنتاج التقني يمثّل تنظيماً عاماً للعالَم ـ وكما يقول لنا (هيديجر) Heidegger: «إهمالاً بعيداً عن الكون» ـ إنه يفرض علينا إشكالية أخلاق نظرية جديدة. إن تقنية عصرنا، وهي تعرب عن فراغ انطولوجي، تسألنا. ولأنها كتيمة وقَدَر غامض، فهي تدعو إلى شفافية التفكير، إلى صياغة الأخلاق النظرية حول مبادىء جديدة ونظرية جديدة عن المسؤولية.

سابعاً ـ كيف نفكر في الأخلاق النظرية الجديدة؟

عدمية، وموت الأيديولوجيات، وانبثاق الفرد الخاص والتقانات الجديدة، كل ذلك يقود إذن إلى تحول الوجدان الأخلاقي المشترك ومبادىء المجتمع المعيارية. وعندما ينفتح «عهد الفراغ»، وتُفقد المتعاليات، تظهر الأخلاق النظرية الجديدة بوجهها المزدوج: بصفة جملة قواعد واجبات، ولكن أيضاً بصفة **ما وراء الأخلاق**، بصفة نظرية تأسيس تقع وراء المنطوقات الأخلاقية الخاصة، بصفة أخلاق نظرية تطبيقية، ولكن كذلك بصفة تفكير نظري.

وهكذا يطرح عدد كبير من الأسئلة الحاسمة: في عالم نكفّ فيه عن الرجوع إلى مباحث غائيات وإلى انسجامات كانت متراكبة فيما سلف، وحيث لا يستطيع إلٰه كوني أو أساس إلٰهي تقديم هيكله للأخلاق النظرية، كيف نشكّل مفهومات أو مبادىء قيمية جديدة وننظّمها، كيف نبتكر أخلاقاً نظرية جديدة؟

يقول (جاك مونود) J.Monod: «لا يقدر أي مجتمع على أن يبقى دون قانون أخلاقي يستند إلى قيم تفهمها أغلبية أعضائه وتقبلها وتحترمها. لم يبق لدينا أي شيء من ذلك. هل تستطيع المجتمعات الحديثة السيطرة، سيطرة لا محدَّدة على القدرات النزوانية التي تقدمها لنا معطيات العلم على معيار إنسانية

مبهمة، مصبوغة بنوع من مطالب استمتاع متفائل مادي النزعة؟ هل تستطيع، على هذه الأسس، حلّ توتراتها التي لا تطاق؟ أيان ستنهار؟» («العلم وقيمه» في «**لأجل أخلاق نظرية للمعرفة»/ لادكوفرت ص146**).

هذه الكلمات المنطوقة عام (1980)[1] توحي لنا بطائفة من الاتجاهات المهمة: التفكير في الأخلاق النظرية اليوم، التفكير في القانون الأخلاقي وفي تأسيس ما وراء أخلاق طريفة وفي مبحث قيم طريف، أليس ذلك بمثابة مشكلة بقاء في مجتمعات تجرّب إما الفراغ في الأخلاق النظرية أو نوعاً من نزعة إنسانية غامضة إلى الاستمتاع؟ إن إعادة صوغ الأخلاق النظرية آمر: ومثل هذا التفكير يندرج في قلب الأشياء الملحّة في مجتمع خلو من المرجعيات، وسط هذا الاختلاط المعاصر. إننا نتذكر الأسئلة الثلاثة الكبرى التي كان (كانت) Kant يطرحها في «**نقد العقل المحض**»: ماذا يمكن أن أعلم؟ ماذا يجب أن أفعل؟ ماذا آمل؟ فكيف يُجاب، بعد مرور قرنين، عن السؤال الثاني، تلكم نواة من نوى تساؤلاتنا الحالية. كيف نفكر اليوم في الواجب، كيف نعيد صياغته بحدود موائمة تتكيف مع عصرنا، على نحو يحلّ توتراتنا التي لا تطاق؟

ومن جهة أخرى، من المهم التساؤل عن دلالة هذه الصياغات الغامضة، تجمعات أحكام مسبقة ذائعة، أحكام واجبات وإرادات طيبة. عمَّ تكشف بوجه الدقة هذه المذاهب من الأخلاق النظرية التطبيقية في عصرنا؟

(1) الأمر في الواقع هو نص محاضرة أُلقيت سنة 1970 في (مؤسسة نوبل).

القسم الأول

بعض التأثيرات: سبينوزا، كانت، نيتشه، فيتجنشتين، هيدیجر

ليس بيسير استخلاص قسم من الفلسفات التي ترفد اليوم الأخلاق النظرية المعاصرة، إن نقل بمبادئها التي سندرسها فيما بعد، فعلى الأقل ببعض تصورات شاملة أو «رؤى العالم». والحق أن الأخلاق النظرية المعاصرة تشقّ دروباً جديدة. ولكن بعض المفكرين الكبار يمدونها، إما بمبادىء (انظر فيما بعد ص20)، وإما بمرجعيات شاملة وبتنظيمات لولاها لما استطاعت أن تتحقق.

إننا سنجد (سبينوزا) Spinoza بعد قليل. أفلا يمثّل تياراً تاماً من الفكر الأخلاقي النظري من حيث تأكيده وحدة (الجوهر) اللانهائي، ومن حيث فكرته عن أن الحكمة الحقيقية تجثم في فهم نظام (الطبيعة) بما يتيح بلوغ متعة فرح أبدي؟ إنه يقدم إلى ميتافيزياء عصرنا مبادىء العالم ورؤيته معاً.

وكذلك يرفد (كانت) Kant عصرنا بإشكالية حاسمة، برؤية العالم وهي تشيد بنيته تشييداً عميقاً. فعندما طرح (كانت) **عقلاً عملياً** متضمناً قاعدة التخلق، عقلاً مستقلاً استقلالاً صارماً عن العقل النظري، وقد منح العقل الأول كل منزلته المتقدمة، فإنه حثّ على تساؤل أساسي يشكّل الحداثة وما بعد الحداثة. إن العقل العملي المحض ينص على المبدأ **القَبْلي** للفاعلية

الأخلاقية أو «الآمر القطعي»: **أطع القانون الكلي**. وإذ منح (كانت) العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادىء ميتافيزيائية (حتى لو أنه عاد للعثور على «المصادرات» المعروفة: الله، والحرية، والخلود)، فإنه فتح، على نحو من الأنحاء، حقل الأخلاق النظرية المعاصرة: العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق، ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية، وكل معرفة ميتافيزيائية أو نظرية. وبهذه الفكرة عن العقل العملي[1] يرتبط عدد جمّ من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة (آبل، هابرماس، الخ). لقد شقّ (كانت) الدروب المعاصرة إذ نقد طماحات العقل النظري المتطلع إلى اللا شرطي، وأبرز دور العقل في حقل الأخلاق. فإذا كان النظام العملي أساسياً، نوعياً مستقلاً عن المجال النظري؟ ومن ناحية أخرى، فإن الصياغة الكلية الكانتية هي أفق التفكير المعاصر الذي يربط اللغة بالجماعة الكلية للاتصال وبـ«يجب عليك» وهي موضوعات غنية كشفياً وسنعود إليها فيما بعد. إذن، وبوجه عام، يمثل (كانت) إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا.

«هدم المعنى»، العدمية: هاتان الفكرتان اللتان حلّلناهما سابقاً تحيلان على خطاب (نيتشه) الذي تستمد أخلاق، زماننا النظرية المعرفة من تشخيصه و«رؤيته للعالم». إن المرض القاتل لزماننا هو العدمية وسيادة (العبث)، (اللاشيء): فلقد أصبحت الظلمات نصيبنا، ما دام فوق الحسي يهملنا. وهذا تماماً ما يعلنه لنا (زرادشت): عندما يتلاشى الكون المتعالي الميتافيزيائي الثنائي، المرتبط بما فوق الحسي، تنهار القيم القديمة. وهكذا يتضح ميدان جديد، وتولد هكذا قيم جديدة، في صحراء المعنى. ثم إن «رؤية العالم» النيتشوية تمهّد للفكر الأخلاقي النظري المعاصر ولتساؤلاته. العدمية هي هذه التجربة بالفراغ المرتبطة باليهودية ـ المسيحية، وقد أعدّتها التالية الأفلاطونية.

---

(1) انظر بهذا الصدد (ج. ـ م. فرّي) J - m.Ferry هابرماس، **أخلاق الاتصال**/ PUF ص15 وما بعد.

وهذه العدمية تظل كامنة: وقد أبان (نيتشه) أن العدمية الحقيقية هي عدمية الأزمنة الحديثة. فعندما تزول العقائد القديمة المرتبطة بما فوق الحسي، وتخفض قيمة القيم العليا، ينفتح أمام الفكر فضاء جديد.

إننا نجد في أصل فكرنا الأخلاقي النظري المعاصر موضوعات (نيتشه)، نجد انكشاف سيادة (العبث)، بل يطالعنا سؤال هل من الممكن الخروج من العدمية؟ أو (نيتشه)، وهو المتنبىء الحقيقي بعصرنا، يبذر بذور الأسئلة الحالية كافة. فهو لا يشخِّص المرض الكبير لعصرنا وحسب، العدمية، ولكنه يرسم الطرق المتباعدة أحياناً، أو المتناقضة، لحداثتنا (نداء، إرادة الفترة، الرغبة المبدِعة، الخ).

بيد أن (فيتجنشتين) Wittgenstein جدير بأن يُذكر أيضاً: فهو كذلك يرسم دائرة ننتمي إليها، ويقدم نمط مقاربة أساسياً. إن (فيتجنشتين الثاني)، ليس مؤلف «**تراكتوس**»، بل مؤلف «**التحريات الفلسفية**»، يذكِّرنا بأن اللغة عمل. فهو إذ ينصرف، في هذه المرحلة من رحلته، عن تحليل اللغة المثالية، وينكبّ على معالجة «**ألعاب اللغة**» اليومية، وتنوع الممارسات اللغوية الخاضعة لقواعد (نظّم، طلبَ، شكرَ، الخ)، إنه أحد أوائل الذين أظهروا أهمية الاتصال الناشط، وقد أعلمنا سلفاً، بطريق ستكون نواة لـ(أوستن) Austin، أن «القول هو العمل». ومن المعلوم أن تحليل الظلام العادي، كلام كل يوم، وهو يصلح لإنجاز أعمال ويجري ضمن سياق، سيكون قالب الذرائعية الكونية لـ(جرجن هابرماس) (انظر فيما بعد ص73 وما بعد) الذي أخذ عن (كانت)، ولكن أيضاً عن (أوستن) و(سيرل) Searl، وكلاهما قد تأثر بـ(فيتجنشتين). إن (هابرماس)، عندما يفكر في أعمال اللغة سيتعمق فكرة اتفاق يستند إلى قوة الخطاب البرهاني دون عنف. وعلى هذا النحو سترسخ الذرائعية الكونية (انظر فيما بعد ص77) في تحليل (فيتجنشتين الثاني). أما (فيتجنشتين الأول)، مؤلف تراكتوس فإنه كان من ناحية أخرى يقدم للفكر المعاصر رؤية خصبة: الأخلاق النظرية وعلم الجمال هما أمر واحد، على نحو تأكيد (فيتجنشتين)

في تراكتوس) (ص421) (المصدر المذكور/ تلكاليمان ص103). وعندما يبرز (فيتجنشتين) ارتباط الأخلاق النظرية بعلم الجمال فإنه كان يذكّرنا بأن كل خطأ في الذوق يعدل خطيئة ضد الفكر، عدواناً على التخلق.

هكذا يفتح (فيتجنشتين) ميدان الأخلاق النظرية المعاصرة بإصراره على وصف استعمال اللغة استعمالاً واقعياً، واللغة أداة اتصال، إذ يجمع الأخلاق النظرية إلى علم الجمال.

وأخيراً، لا مناص من مرجعية (هيديجر) التي توجِّه الشك إلى التقنية الحديثة وترى أنها التعبير الناجز عن الميتافيزياء، وهذه ذاتها هي ثمرة النفي بعيداً عن الكائن، فهي ترتاب في الحداثة وتقدم ميدان الأخلاق النظرية الحالية (أو أحد ميادينها). فما التقنية إن لم تكن إنجاز الميتافيزياء الغربية؟ إنها تدل على تجهيز الكائن كله، وليس التدبر بآلات وحسب. وعندما حلّل (هيديجر) التقنية على مستوى الكرة الأرضية، وذكّر بأن الإنسان يتيه اليوم «عبر صحارى الأرض المنتهكة»، (**محاولات ومحاضرات**)، فقد أثار التهديد الناجم عن التقنية، ذاك التنظيم لعوز الكائن، وافتتح ميدان تساؤلنا، وهو إذ يصف عهد الغياب التام للمعنى، إنما يعكس صدى (نيتشه).

تعمق المحايثة (سبينوزا)، إظهار بداهة العقل العملي (كانت)، تحليل غروب المعنى (نيتشه) والتمارين الكلامية (فيتجنشتين)، وأخيراً وصف تقنية موصومة بالإهمال بعيداً عن الكائن (هيديجر): إننا نمسك ببعض تصورات تطل على مشكلة الأخلاق والنظرية المعاصرة، ولكن لأجل بناء واجب جديد، ينبغي استئناف أسس أو ابتكارها، والانتهاء من ذلك إلى مبادىء. ذلك أن كل تأسيس يقتضي قاعدة لا يستطيع بدونها بلوغ الكائن. فما هي المبادىء التي يمكن أن يستند إليها الفكر الأخلاقي النظري في زماننا؟

القسم الثاني

المبادىء

الفصل الأول

التقهقر (الجزئي) للأنموذج القديم للفاعل المستقل المهيمن

مبدأ: تدل هذه الكلمة، كما نعلم (انظر الكلمة اللاتينية Principium التي تعني البدء) على ما يكتشف الفكر أنه أول في نهاية تحليله وما يعدّه منطلق مسيرة. وفي مجال العمل، لا يمكن وجود أية أخلاق نظرية دون مقترحات أساسية، دون فرضيات تسيطر على حقل التفكير. فما هي المبادىء التي تحكم الأخلاق النظرية المعاصرة، من حيث تبدلها المزدوج في ما وراء الأخلاق وفي الأخلاق النظرية التطبيقية؟

ألا إن أحد المبادىء التي تنظّم في تقليدنا الفلسفي والأخلاقي كله، النظرية التي تسعى لتحديد الغايات الحقيقية للحياة الإنسانية، المذهب المعقلن المتصل بالقيم، إنما هو دون ريب أنموذج الفاعل المستقل استقلالاً ذاتياً، والمسؤول الذي يحدّد لنفسه بنفسه قوانينه الخاصة من غير رجوع إلى سلطة خارجية. وهذا الطراز يحكم بصورة تقليدية الأخلاق والأخلاق النظرية: فيه يُنظر إلى الفاعل من حيث إنه مسؤول عن ذاته وفعاله كل المسؤولية، بوصفه مزوداً بحرية لا نهائية عالِمة باستطالة قيمية. وهذه المرجعية إلى فاعل مستقل ذاتياً (مهما يكن مضمون هذا الاستقلال الذاتي أو دلالته الخاصة) إنما تسبغ صبغتها على الأخلاق النظرية المدرسية، وعلى منظومة الأخلاق المتسقة والتوحيدية، من (ديكارت) Descartes إلى (سارتر) Sartre مروراً بـ(كانت).

وعندما يعبّر (ديكارت) عن الكرم بوصفه عاطفة التصرف الحر بالإرادة، إلى جانب العزم على حسن استعمال هذه القدرة فإنه يعتنق طرازاً سيوجد لدى (كانت)، وإن يكن حقاً في سياق مختلف، إن الإرادة تهب نفسها قانونها، فالقانون الذي تخضع له الإرادة الأخلاقية ينبع من الإرادة عينها. وأخيراً، فإن هذا الطراز يبقى ماثلاً في المذاهب الوجودية، وأن (سارتر)، مثلاً، يرى أن الإنسان هو «فعل» حرّ ومسؤول المسؤولية التامة: إن ما هو ـ لذاته قادر على أن يهب معنى لكل وضع، حتى الوضع اللاإنساني، أن يضطلع بالحتميات التي ترين عليه. إنه يجد ذاته إذن، في جميع الظروف، مسؤولاً كل المسؤولية وما من عذر يستطيع أن يتيح له الإفلات من هذه المسؤولية اللانهائية.

إلامَ صار في الحقل المعاصر، حقل زماننا، ذاك الأنموذج من الوعي بالاستقلال الذاتي والمسؤول، المطلق الحرية والمبدِع للقيم؟ لقد شرع هذا الطراز بالتقهقر جزئياً بدءاً من نهاية الخمسينات، عندما نهضت البنيوية على أنقاض الفلسفة الوجودية. إن انحلال الفاعل، داخل «المجرَّة البنيوية» يشكّل بلا مراء عاملاً مقوِّماً للأخلاق النظرية المعاصرة ولتحولاتها. وبينما تميل فلسفة الفاعل إلى تعريف الإنسان بأنه فرد حرّ مسؤول، مانحاً الأشياء معنى (من الثابت أن المقصود ليس الفرد بالمعنى المعاصر للكلمة. (انظر فيما سبق ص16). فإن البنيوية تبرز النماذج المجردة للمعقولية، وتؤكد أولوية البنية بالنسبة للفاعل. وعوضاً عن أن يكون الوعي والفاعل واهبي المعنى والمعقولية نجد أن القواعد والمنظومات والعلاقات هي التي تقدم النظام الحقيقي حيث يذوب الفاعلون.

على هذا النحو يتساءل (فوكو) Foucault عن قوام الفاعل ونشأته ولكن كذلك عن انحلاله. ففي «**الكلمات والأشياء**» يوضح ولادة الفاعل، وكذلك غايته الممكنة. وإن الفكرة الشهيرة القائلة بـ«موت الإنسان»، وقد أُسيء فهمها كثيراً تدل على فعل وفاة الفاعل[1] تتفكك داخل علوم الإنسان. الفاعل

(1) أجل، فاعل المعرفة، ولكنه بالبداهة يحيل على الفاعل الأخلاقي الحر والواهب المعنى.

الفوكوي يدل، كما نرى، على شكل محض، وهو متحول عارف باستحالاته أو بتقهقراته. وإن كتاب «**حفريات المعرفة**» يشير إلى امّحاء الفاعل في عين المنظور الذي يرسمه كتاب «**الظلمات والأشياء**». وعندما يخبرنا (فوكو) أن الإنسان هو في سبيله إلى التلاشي يجب أن نفهم أنه يقوم بلا تمركز أساسي، مُبعداً هذا الفاعل الواهب المعنى العزيز على الوحي الفنومنولوجي. إن «المذهب البنيوي» يؤكد ذاته هنا بوصفه فلسفة مفهوم ومنظومة، حيث يمّحي الفاعل النظري والعملي.

بيد أن الأمور ليست بمثل هذه البساطة، وأن تقهقر الفاعل لدى (فوكو)، كما نرى جيداً، لا يمكن أن يكون إلا تقهقراً جزئياً ومحدوداً. ذلك أن هذا المفكر في كتاب «**الاهتمام بالذات**» إنما يُعنى «بالذات»، يُعنى بالفاعل كما ينظر إليه العصر القديم الإغريقي ـ الروماني، فاعل قادر على بلوغ الاكتفاء الذاتي، قادر على السيطرة على أهوائه سيطرة مُرْضية، وقادر ـ من بعض الزوايا ـ على أن يصلح، إن لم نقل نموذجاً، فعلى الأقل فكرة موحية لحداثتنا. إن الفاعل، بوصفه «علاقة ناجزة مع الذات»، يظل إذن طرازاً ينمّ عن الفكر الأخلاقي النظري الأخير لـ(فوكو). ولئن بدا هذا الفكر على أنه يتابع دراسة انحلال الفاعل في قلب البنى، وأن الفاعل ليس سوى ثنية في نسيج معرفتنا، «نوع من التمزق في نظام الأشياء»، فإنه يجد في نهاية مسيرته خلال رحلته داخل العصر القديم الإغريقي الروماني، يجد إشكالية الفاعل. وعلى هذا النحو يعود طراز قدرة الفاعل على أن يتكون «بوصفه فاعلاً أخلاقياً لسلوكه»، يعود ليحتل منزلة مركزية في التحليل.

ولعل جميع حالات الإبعاد المعاصرة للفاعل الحرّ المسؤول إنما تقودنا إلى نتائج مماثلة. فتقهقر الفاعل الأخلاقي أو المهيمن، يوجد كذلك لدى (جيل دولوز) Gilles Deleuze الذي يوسّع في «**فارق وتكرار**»، رؤية عن الواقع بوصفه حقلاً مغفلاً خلواً من الفاعل ومن الفردية الشخصية. الفاعل يمّحي وسط حقل صنوف فرديات لا شخصية، ويبدو أن الأمر الأساسي هو تعدد

السيالات، كون غريب عن هوية الفاعل، كون تحمله طوائف من الرغبات المعانقة للحياة.

الفكر المعاصر، مع (دولوز) و(فوكو)، ولكن كذلك مع (باتاي) Bataille و(بلانشو) Blanchot، يحملنا شطر عالَم طُرد منه الفاعل، إلى تخوم الموت، والحلم، إلى تلك التجارب التي تمّحي فيها حدود الفاعل أو الأنا[1]. ولكن كسوف الفاعل المؤسس يتكشف عن أنه كسوف جزئي. فالفاعل الذي يبقى حياً في جملة كبيرة من التقاليد الفلسفية يُبعث من جديد باستمرار. وعلى هذا المنوال لا يمكن أن نشاهد استنزاف طراز الفاعل والوعي، وهما، إذ يخلعان عن عرشهما أحياناً، يظلان مع ذلك، في أغلب الأحيان، في حقل الأخلاق النظرية المعاصرة. ألا إن إحدى البداهات الأولى (للغرب)، بداهة الفاعل[2]، لا يمكن أن تتلاشى تلاشياً تاماً.

(1) انظر مقدمة (ميشيل فوكو) لترجمة (بينغانجر) Binswanger لـ«الحلم والوجود». وانظر كذلك (دنيس هوليه) D.Hollier موت الإله: «اني ميت» في «ميشيل فوكو فيلسوف»/ سوي ص150 وما بعد.

(2) انظر من ناحية أخرى الدراسات المعاصرة عن المسؤولية (فيما يلي ص39) وهي تُظهر بوضوح نسبية انحطاط الفاعل وسمتها الجزئية.

الفصل الثاني

التجدد المعاصر للمبادىء المدرسية

الفكر الأخلاقي النظري المعاصر يغتذي بنسغ المبادىء المدرسية فيجدِّدها ويكيِّفها مع قرينة زماننا، وهو يحوِّلها إلى طائفة من الأسس الموائمة المتسقة مع مشكلاتنا. ولا شيء في ذلك بمستهجن لأن الأخلاق النظرية لا تستطيع نسيان أصولها. وهكذا فإنها تمتح من المبادىء الدينية، من مبدأ القوة التأكيدية، من مبادىء الواقع، والمسؤولية، والثقافة الجمالية الذاتية، الخ. وهنا الأسس القديمة متضمنة في مسيرة طريفة ولذا فإنها تلغي نفسها آمنة على الاستمرار الزمني ما دامت الذاكرة والتقاليد أساس الحاضر والمستقبل.

أولاً ـ «المبدأ» الديني

إذا كان المبدأ الديني يصلح إطاراً تقليدياً للخير والشر، لمنظومات القيم الاجتماعية، فإنه لا يستطيع دون مشقة تأسيس أخلاق نظرية بالمعنى الصحيح، تأسيس ما وراء أخلاق ينتظمها العقل. ولن أُقحم أحياناً في النظريات الأخلاقية المدرسية، فذلك لا يكون بصفة أساسية: إن الأخلاق النظرية، من حيث جوهرها ذاته، ليست دينية ما دامت تريد، شأنها شأن كل بحث، أن تنتظم تبع صورة العقل، في ضوء المنطق والمعقول.

وعلى الرغم من ذلك فإن تأويل المعنى الديني قد يندمج في أخلاق نظرية ويقدم المبدأ الإلهي موضوعات مركزية للتفكير في مذاهب ما وراء الأخلاق. وعلى الرغم من انشطار رئيسي بين الدين والأخلاق النظرية فإن من الممكن قيام صلات، وتشكل ممرات، وجسور، ووساطات، وتشابكات. وهكذا يمكن الكلام على رابطة بين الأخلاق النظرية والدين، ليس على إخضاع الأخلاق النظرية لمذهب ديني. إنما التخلق هو الخير على سلّم الإنسان والعقل، وإن الفلسفة تشاهد دوماً انشطاراً بين الإجلال المرفوع إلى الله، إلى (المطلق) وبين نظرية عقلانية عن القيم. في وسع الدين أن يكون أخلاقاً، أو أخلاقاً نظرية. فهو قادر على أن يجلب ـ كما أبان لنا (كانت) ـ أمثلة عن التخلق. ولكن أساس الأخلاق النظرية ليس دينياً. ومن ناحية أخرى إذا كنا نعلم أن الله موجود، فإن الواجب يتلاشى لصالح الخوف أو الرجاء. وتلكم هي الإشكالية الكانتية. إن «العقل العملي» مستقل عن كل معرفة دينية أو نظرية، الخ (انظر فيما سبق ص30).

إن الفكر المعاصر يجدّد بحكمة هذه الموضوعات المدرسية: إنه يدرك أحياناً ضمن المبدأ الديني ينبوعاً حياً، دون أن يخلط البتة هذا الينبوع بمعنى الأساس. وعلى هذا النحو عندما فكر (إيمانويل ليفيناس) E.Levinas في التقليد التلمودي والتوراة اتخذ الدين بؤرة إلهام للأخلاق النظرية، ولكن مقاربته تظل مقاربة فنومنولوجية. لم يُقم (ليفيناس)، المشبع بالتقليد التوراتي، لم يُقم الأخلاق النظرية على أساس ديني، بل على تجربة الآخر، على «**فنومنولوجية الوجه**» هذه التي تفرض عليّ إبعاد العنف (انظر فيما يلي ص65). إن الوجه، بسائق الشفافية واللانهاية المنقوشتين فيه، يجاوز كل قدرة بشرية من حيث سموه وارتفاعه. «ما إن ينظر الآخر إليَّ حتى أكون مسؤولاً عنه» (أ. ليفيناس: **الأخلاق النظرية واللانهاية**» ـ محاولات مكتبية ص92). وعلى هذا النحو تنعقد الصلة بالآخر انعقاد مسؤولية. فإذا كانت الأخلاق والأخلاق النظرية غير دينيتين، وإذا لم ترجع الأخلاق إلى مبدأ متعالٍ يكون

أساسهما، فإن كلام الله، مع ذلك يتجلى منقوشاً في وجه قريبي، ما دام الله يتكلم حرفياً في الإنسان.

يتضح إذن أن من المتعذر النظر إلى الاستشهاد التوراتي على أنه سلطة وأن الأخلاق النظرية تُفهم انطلاقاً من تجربة الوجه. وغاية ما في الأمر أن الفلسفة هي المتقدمة عند (ليفيناس). وإن الأخلاق النظرية لتستند إلى تجربة الآخر، وليس إلى تجربة (المقدس). ولئن كانت تغتذي من التقليد التوراتي أو التلمودي فإنها لا تخضع له. إن الأخلاق النظرية ومرجعيات التلمود يتبادلان الدعوة دون أن يقوم بينهما أي انتقال مباشر من الدين إلى الأخلاق النظرية. إن قياس «العمق الديني للتجربة التي تؤسِّس التوراة»، والتعلق بالتلمود، ذاك التسجيل للتقليد الإسرائيلي الشفهي، لا يعني حقاً بلوغ المطلب الأخلاقي النظري الكلي، ما دام الدين يقصر عن أن يطابق الفلسفة. ولئن وُجدت حكمة يهودية، فإن الأخلاق النظرية بالمعنى الصحيح لا يمكن أن تنحلّ إليها.

ثانياً ـ مبدأ القوة التأكيدية

هذا مبدأ ينهض عند (سبينوزا) ومَن بعده بدور حاسم. إنه يشير إلى ينبوع قوة وعمل، ملكة ناشطة، حركية، مبدعة، تأكيد حياة، تأكيد حركي لكياننا، وهي تأكيدات تتيح توجيه النظرية القيمية المعقولة.

ذاكم هو الأمر لدى (سبينوزا) حيث يصلح مبدأ القوة التأكيدية (ضمنياً) دليلاً في كتاب «**الأخلاق**». أجل إن كتاب «**الأخلاق**» ينطلق من الإله الحقيقي، المحايث للعالم. ولكن في قلب هذا المذهب الذي يدور حول الله ستوجِّهنا معرفة **الجهد**، وسيضطلع أنموذج قوة التأكيد المرتبطة بالجسد وبالرغبة، سيضطلع بدور ضخم. فإذا كان الجهد يدل على ما يحاول به كل شيء، بقدر توافره لديه، أن يصون كيانه، أفلا تصلح قدرة هذا الجهد على أن تكون أنموذج الأخلاق النظرية ومبدأها؟ إن الأخلاق النظرية هي علم الصالح والطالح. وهذا العلم ينطلق من الشيء الأساسي: ليس من القيم المتعالية

الموجِّهة ضد الحياة، وليس من الأهواء الكئيبة وما يواكبها من مآسي البغضاء والحقد، ولكن من قوة الحياة والرغبة. ولئن كان المبدأ يدل على الأساس، على منطلق مسيرة أمر استنتاج، صار في وسعنا أن نقول: أجل، إن الله أو الطبيعة ـ هو الحدّ الأول الذي ينطلق منه مبحث كتاب «الأخلاق». ولكن الطراز الذي يعمر البحث السبينوزي هو حقاً أنموذج القدرة التأكيدية.

يتضح أن مبدأ الفرح الجوهري الناشط هو الذي يهب حياته إلى مذهب الأخلاق السبينوزي. ومن زاوية أخرى، يمكن القول إن «الأخلاق النظرية الحقيقية» في رأي (نيتشه)، «الفضيلة الحقيقية»، درب القيم الجديدة، إنما ينتظمها مبدأ القوة التأكيدية وإرادة القوة، بوصف هذه الإرادة طاقة غازية ومسيطرة، إرادة المزيد من القوة الفاعلة والحركية، بصفاتها ملكة مبدِعة وملءَ الروح.

إن هذا المبدأ القائل بالقوة التأكيدية يعمر محاولات أخلاقية نظرية شتى في عصرنا. كتاب «السعادة» لـ(مزراحي) Misrahi وكذلك تفكير (دولوز): ذاكم هو منطلقهما، بدؤهما الحقيقي. فبدلاً عن مذاهب التشاؤم الذائعة، وعن المشروعات الطوباوية التي تضع المثل الأعلى والقيم في عالَم لا يُنال، وبدلاً عن الأمل الذي يطرد الفرح طرداً لا محدَّداً إلى مستقبل بعيد، تعود قوة الحياة ـ هذا المبدأ السبينوزي والنيتشوي ـ إلى الأخلاق المعاصرة. ماذا تعني في رأي (دولوز) أو (مزراحي) إقامة الأخلاق النظرية؟ إنها تحديد مذهب قوة، مذهب فرح. وهكذا فإن المبدأ القديم الذي كان منطلقاً وأنموذجاً لدى (إبيقور) Epicure و(سبينوزا) و(نيتشه) يعود، وكأنه لمّا يتبدل، متحلياً بفضائله كلها. وعلى مبعدة ألف ذراع من مذاهب التعالي، من المقدس، من الفلسفات المتشائمة والجدلية المختلفة، يطالعنا تيار معاصر تام وهو ينهل من ذاك التقليد القديم. لنصغِ هنا إلى (روبرت مزراحي) في الصفحات الأولى من الجزء الثاني من «كتاب السعادة»:

«لا بد لكل تفكير، ولكل عمل، من منطلق. وذلك ليس كمطلب

منهجي وحسب، بل كواقع فعلي [. . .]. وهذا المنطلق أو البدء، عوضاً عن أن يكون بالدرجة الأولى منهجياً وتفكيرياً، هو، أولاً، وبصورة أصلية، شيء وجودي. إنه من نوع الرغبة كما نستطيع مشاهدة ذلك: إن رغبة الفرح أمر أولي في تجربتنا، تستوي في ذلك حال المتعة أو حال الرضا، أو أيضاً حال هاتين التجربتين على نحو متزامن أو متبادل [. . .]. فإذا كانت رغبة الفرح [. . .] الأساس الأصلي للوجود وللفكر على قدر سواء، فإن «الحياة الحقيقية» ستُحدّد إذن ببعض طرز الفرح» (ر. مزراحي ــ المصدر المذكور/ سوي ص15 وما بعد).

هكذا، بعيداً عن مقولات المفجع، يعود (دولوز) و(مزراحي) إلى هذا المبدأ، ويريان أنه أنموذج قادر على توجيه الفاعلية وأن يكون معياراً للأخلاق النظرية. ما الصالح، وما يمكن أن يكون طرازاً ويؤسس الأخلاق النظرية، مشكّلاً هيكلها؟ ولكن الفرح، بكل بساطة، قوة الجسد والحياة. هذا المبدأ حقيقي وحده، وحدها صحيحة هذه الصخرة القادرة على الفعل.

ثالثاً ــ مبدأ الواقع

ولكن ألا تنطوي الرغبة والفرح على شيء من التهديد؟ إن القوة التأكيدية، والإبداع، وسلطان الرغبة المرحة، ألا تشكل كلها صفائح رقيقة فوق قاع مرّ ومؤلم؟ هذا ما لاحظه (شوبنهور) Schopenhauer، هذا المحذِّر العظيم، هذا المبدِّد للأوهام، وهو يطارد ضلالاتنا على نحو غير محدَّد، وينتزع إيماننا الساذج بالسعادة. ألا تهاجم ذروة الألم بسرعة كل فرح يؤيد الحياة؟ وإذ ذاك، ألا يشكّل مبدأ آخر منطلق بحث الأخلاق النظرية؟ وإذا كان كل وضع عابراً، وكان الوجود ينجب الألم والشر، أفلا ينبغي مع ذلك، ودون تبخير الفرح كله، قبول بعض جوانب الوجود القاسية أو التي لا ترحم وإجادة الاعتراف بها؟ هنا سيتدخل ما سندعوه **مبدأ الواقع** الذي يحدّد منطلقاً يرتكز على ما يوجد **فعلاً**: على عين شروط الحياة والوجود. إن مبدأ الواقع يقول

لنا: كونوا نافذي البصيرة، لاحظوا الواقع **كما هو**، دون أذى وهم، ليكن في وسعكم رؤية الأسوأ والتفكير فيه. أجل إن الواقع قد ينفتح على الفرح، ولكن الفرح ليس سوى الوجه الآخر المرّ والغامض. إذن، افهموا الواقع، وافقوا عليه، ارضوا به! لقد كان (شوبنهور) في تاريخ الفلسفة السيد الأعظم لهذه الواقعية الكاملة. وقد استعاض عن الملاحم الميتافيزيائية المطمئنة بالرجوع إلى مبدأ الواقع، وسلَخنا عن أوهامنا. وقد حذا (كلمنت روسه) **CL.Rosset** حذوه ودلّ **«مبدأ القسوة»** الذي قال به على شكل من أشكال **مبدأ الواقع**. أجل، إن الواقع لا يرحم. ومن المناسب اجتناب التغافل عن هذه القسوة بمبادىء مطمئنة أو مهدِّئة. وبوجه الإجمال، يتألف منطلق الأخلاق النظرية من نظرة جلية إلى الواقع، من طرد الممارسات المضلِّلة، مما يدعوه (ك. روسه) **مبدأ الواقع الكافي** ـ وهو مبدأ لم يكد يتخذ نقطة مرجعية، سواء في حقل تاريخ الفلسفة، أو في حقل فرعه الأخلاقي. ولئن كانت الفلسفة تُعنى بالواقع أول ما تُعنى، فإنها سرعان ما تنفصل عنه في الواقع، وتنزع إلى صهر موضوعها الأول، وإنجاز منظومة قيم تبع (ذوات) مثالية محضة. إن مبدأ الواقع الكافي ـ فكرة أنه لا وجود لعالم (الكائن) أو (للمثل الأعلى) الذي يسوّغ سمتنا الظواهرية ويدعم شرعيتها ـ يتكشف عن أنه غير مألوف، في النظرية الفلسفية وفي مباحث القيم. إن (الفكرة)، و(الروح)، و(الذات) تعمل بوجه عام على تسويغ الواقع وحكمه. وباستثناء (شوبنهور) ـ وتشاؤمه الجذري ـ ولكن أيضاً (نيتشه) ـ الذي يطرد «كل ما وراء العوالم» ـ فإن معظم الفلاسفة أو مفكري الأخلاق يرفضون أن يكونوا واقعيين، ويقحمون معنى خفياً ويبعدون الواقع. إن مبدأ الواقع الذي يسود سلفاً مبحث القيم لدى بعض مفكري القرن التاسع عشر قد أُعيد إذن إدخاله بقوة في زماننا. إنه يعني **القدرة على قبول الواقع المدرك** منظوراً إليه من حيث ذاته المؤلمة، والمفجعة بطبعها، على أنه عالم محروم من المعنى أو من الأساس. لنقبل إذن مبدأ قسوة الواقع! لنجتنب تجميل أي شيء!

«قد لا يوجد فكر متين [. .] إلا في سجل اللارحمة والقنوط (قنوط لا أعني به استعداداً فكرياً يميل إلى الكآبة [. .] بل استعداداً رافضاً رفضاً مطلقاً كل ما يشبه الأمل والانتظار). إن كل ما يرمي إلى تخفيف قسوة الحقيقة، وإلى التقليل من خشونة الواقع، يُنتج حتماً نزع الثقة عن أبرع المشاريع وعن أجدر الأسباب. . .» (ك. روسه: **مبدأ القسوة/** مينوي ص7).

هاكم إذن مبدأ قديم يهيمن على مبحث القيم لدى (ك. روسه)، ولكنه يهيمن كذلك إلى حد ما على مبحث القيم لدى (مارسيل كونش) M.Conche: لقد انتهى زمن سلخ الواقعية عن الواقع. انتهى زمن صنوف (المطلق) المطمئنة والمتلاشية على قدر سواء. لنتحاش تعمية طبيعة الموجود، وهي بذاتها طبيعة أليمة.

رابعاً ـ مبدأ المسؤولية

المسؤولية: تثير هذه الكلمة مبدأً قديماً جداً يهيمن على الأخلاق النظرية وعلى الأخلاق، وقد نص عليه فيما سلف (أفلاطون) Platon في نص شهير من «**الجمهورية**»: كل إنسان مسؤول عن مصيره. وهذا مثلاً ما يتضح من حكاية (الأرمني) الذي يروي (أفلاطون) مغامراته في الحياة الآخرة، في الكتاب العاشر من «**الجمهورية**»: كل امرىء مسؤول عن اختياره! والآلهة لا دخل لها. . . الله بريء، ونحن نكوّن قَدَرنا كله، باختيار أنواع حياتنا.

المسؤولية: فعل حمل جريرة أعمالنا كلها وتبعيتها. هذا هو مبدأ يسود الأخلاق النظرية «المدرسية»، من العصر القديم إلى الفكر الوجودي ونحن نجدها وقد تغيرت تغيراً كبيراً في الآفاق المعاصرة. وعندئذٍ تكفّ المسؤولية عن أن تتناول الحاضر، بله المستقبل المباشر. المسؤولية صارت في نظر (هانز يوناس) تمتد إلى حد بعيد جداً، حتى إلى مستقبل بعيد حتى تترسخ منذ الآن فيه. أولاً متجهة إلى أعمالنا الماضية التي ينبغي علينا الاضطلاع بها (ذاكم هو المنظور «المدرسي»)، ثم نحو عالمنا القريب، وهي تتجه بالتدريج نحو

(الإنسانية) القادمة، وهي كلها موضع حمايتنا. وبوجه الإجمال، لا يترتب علينا أن ننهض بحمل النتائج المباشرة التي يمكن التنبوء بها لأعمالنا وحسب بل يجب علينا أن نحمل إلى أبعد جداً من نظرنا، على نحو أننا نحافظ على وجود الإنسانية القادمة. إن بقاء الإنسانية يشكّل ثمرة هذه النظرة البعيدة غرضها الصحيح.

ثمة تجدد، بل تحول جذري لنظرية المسؤولية، ولا سيما عند (يوناس). لنرجع إلى مثل (أفلاطون): أجل إن الألوهية خارج الموضوع، وإن اختيار أنواع الحياة يبدو أنه يجعلنا بمثابة فاعلين أخلاقيين يستجيبون لكل شيء. ولكن المسؤولية تتجه في الواقع، عمقاً، نحو الكائن المتعالي والأبدية، وليس نحو الزمانية المبدِعة والحركية. وبالإجمال، إن مبدأ المسؤولية الحقيقي، مبدأ عصرنا، يفترض رفض هذا الكائن المتعالي.

«إن الحب الجسدي الأفلاطوني المتجه شطر الأبدية، لا شطر الزمانية، غير مسؤول عن موضوعاته. إن ما ينزع إليه هو ماهية عليا، ما لا «يصير»، بل ما «هو»، (هانز يوناس، **مبدأ المسؤولية/** سرف ص174).

ما دامت المسؤولية تتناول ما هو دوماً، فهذا الاتجاه «العرضاني» يجهل الإرادة الحقيقية المسؤولة والزمان. وعلى هذا فإن (يوناس) يرجع إلى مبدأ مسؤولية جد قديم ويحوّره تحويراً عميقاً: إن مسؤولية الأخلاق النظرية المعاصرة تتناول الزمان، وليس الأبدية، على خلاف الفلسفة الإغريقية. ولكنها لا تملك كذلك معادلاً في الأخلاق النظرية للقرنين 18 و19. إن الجملة الزمانية ماثلة لدى (كانت). ولكن أمل الإيمان ومصادرات العقل العملي يعيدان إدخال «سبب متعالٍ» (أثر من النظام العرضاني للكائن)». (هـ. يوناس: المصدر المذكور ص175). إن مسيرة «التحايث» لدى (هجل) و(ماركس) Marx تتحقق. ولكننا نجدنا حيال مبحث غايات: المسؤولية موجَّهة نحو معرفة الهدف معرفة مسبقة، تحكمها غائية عقلية أو «واقعية»، ما دامت تتجه نحو تنمية (الروح) (هجل)، نحو القضاء على الصراع الطبقي

(ماركس). وقد استعاض (يوناس) عن فكرة إنسانية يجب عليها أن تتحقق بفكرة إنسانية واهية فانية تتهددها على الدوام قدرات الإنسان. لذا فإن مسؤولية الزمن المعاصر لا معادل لها في تاريخ الأفكار: إنها تفرّغ ذاتها من كل فكرة غائية عقلانية، من كل مفهوم عن حركة ذاتية تاريخية، وهي تأخذ باعتبارها حادث أن الإنسان صار خطيراً على ذاته، وأنه مجازفة مطلقة، إنه «إمكان فناء»، إن صح القول.

«إن المسؤولية، في عصر التقانة، تمتد بمثل امتداد قدراتنا في المكان وفي الزمان وفي أعماق الحياة [. .]. الإنسانية القادمة، الموكل إلينا حمايتها، سريعة العطب بالدرجة الأولى. إنها عرضة للفناء حقاً [. .]. إن فكرة المسؤولية تمضي أمام الطفرات الهائلة التي تصيب الفعل الإنساني في عصر التقنيات (بول ريكور: **قراءات 1/** سوي ص283).

هكذا تظهر في عصرنا فكرة جديدة عن المسؤولية بوصفها حفاظاً على الحياة في مستقبل بعيد غاية البعد. ويرى بعض المحلِّلين أن مبدأ المسؤولية هذا سيفرِّغ من جوهره الأخلاقي النظري الحقيقي. وسيقابل عهد ما وراء الواجب، في مجتمع ما بعد الأخلاق، مجتمع أخلاق الحد الأدنى، لدى مغيب الواجب كما يقول (جيل ليبوفتسكي) G.Lipovetsky وهو هنا لا يتطلع إلى (يوناس):

«إن مبدأ المسؤولية يبدو على أنه عين روح الثقافة ما بعد الأخلاقية. فإذا امتنع فصل نداءات المسؤولية عن تقديم فكرة الإلزام الأخلاقي كانت سمة هذه النداءات المميزة هي أنها لن تدعو في أي مكان إلى تضحية الذات على مذبح مثل عليا رفيعة: «إن أخلاقنا النظرية عن المسؤولية هي أخلاق نظرية معقولة، لا يعمرها جهد مصالحة القيم والمصالح» (جيل ليبوفتسكي: **غروب الواجب/** NRF كاليمار ص215).

ينجم عما تقدم أن اللجوء إلى مبدأ المسؤولية يحيل على تخفيف عبء الواجب وعلى نوع من الذرائعية. لنذكر إذن هذا النقد للمسؤولية، وسنرجع

إليه فيما بعد (ص104) لدى تحليل «غروب الواجب» والأخلاق النظرية اللامؤلمة للأزمنة الديمقراطية الحديثة. ومهما يكن في الأمر فإن فكرة المسؤولية (التامة) لا يمكن أن تكون غير مؤلمة على نحو ما يعدنا به (ليبوفتسكي)! أليس العمل بحسب المسؤولية عملاً شاقاً ومؤلماً.

خامساً ـ مبدأ الحرية والمساواة

أية حرية معنية؟ ليست الحرية الميتافيزيائية، بل حرية القدرة على الفعل، على التعبير الحر، على استمتاع الإنسان بملكيته في حماية القوانين دون الخضوع لقسر الغير، الخ. إن مبدأ الحرية ـ وهو يؤكد الحق المتساوي لكل إنسان في الحريات الأساسية ـ يلغي الإعراب الواضح عنه في الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية المعاصرة وبالاستناد إلى مبدأ المساواة. إن هذا المنطوق المزدوج ـ الحرية والمساواة ـ يشكّل استطالة مبدأ قديم جداً: لكل إنسان حقّ متساوٍ في أوسع جملة من الحرية الأساسية. إن الحريات متساوية للجميع.

إن الفكر الأخلاقي النظري المعاصر باعتناقه هذا الحق في الحريات الأساسية (وذلك دون انفصال عن الفكر السياسي) يرجع من جديد إلى مطلب عدالة يستند إلى مكسب سابق جداً. لنذكّر بكتاب (سبينوزا) الموسوم بـ**«الكتاب اللاهوتي ـ السياسي»**، وفيه أن العدالة تعتبر الأشخاص متساوين وتصون بالتساوي حق كل واحد منهم، ولكن كذلك كتاب (روسو) Rousseau **«العقد الاجتماعي»** الذي يطلق فكرة المشاركة المتساوية في الحقوق الأساسية بفضل تأثير العقد والحياة الاجتماعية. فمن (سبينوزا) إلى (مونتسكيو) Montesquieu و(روسو)، حتى شتى **إعلانات حقوق الإنسان والمواطن، إنما هي هذه الحريات الأساسية التي تُعلن وتوضَّح.**

إن الفكر المعاصر لدى (ج. رولز) J.Rawls يعيد صياغة مبدأ العدالة الأساسية المذكور. حرية سياسية، حرية التعبير، حرية الفكر، حرية الضمير،

حرية الشخص، الخ تؤلف تلك الجملة المتساوية للجميع.

«ينبغي أن يكون لكل شخص حقّ متساوٍ في المنظومة الأوسع للحريات الأساسية للجميع وأن يكون هذا الحق متسقاً مع المنظومة ذاتها للآخرين» (ج. رولز: **نظرية العدالة**/ سوي ص91).

إننا سنجيب القارىء الذي قد يدهشه أن يبدو الفكر السياسي هنا من حيث وحدته مع الأخلاق، سنجيب بأن (رولز) ـ في ظل تقاليد الفكر الأمريكي الكبرى ـ لا تفصل الأخلاق عن السياسة: وإن مشكلة العدالة لا يمكن سلخها البتة عن الأخلاق والسياسة. وما الكلام على العدالة إلا عمل قيمي لا يمكن فصله عن التفكير في (المجتمع).

سادساً ـ مبدأ الاختلاف

إذا كان الفكر الأخلاقي النظري والسياسي المعاصر (ولا سيما لدى رولز) يستند إلى مبدأ الحرية، وإذا كان هذا الفكر يؤكد أنه ينبغي أن يكون لكل شخص حقّ مساوٍ في أكبر الحريات الأساسية (حرية الرأي، حرية الملكية الخاصة الخ) فإنه يرجع كذلك إلى مبدأ آخر (رولز): **مبدأ الاختلاف** القائل بوجوب قبول أنواع التفاوت الاجتماعية والاقتصادية، الفوارق، شريطة أن تكون منظمة لصالح الأقلين حظاً، وأنها تكفل لهؤلاء وضعاً مُرْضياً. أن صنوف التفاوت ستُنظَّم لصالح كل إنسان.

إن هذا المبدأ الرولزي للاختلاف القائل إن من الواجب توزيع المنافع على نحو يفيد منه الأقلون حظاً، هذا المبدأ يرمّم بآن واحد مبادىء الليبرالية (وهي نافعة للنشاط الاقتصادي لأكثر الفاعلين إقداماً) ولمبادىء الاشتراكية: إنه يقف في منتصف الطريق بين تقليدين، ما دام (رولز) تقول إن بعض أنواع التفاوت أمر مقبول عندما تفيد الأقلين شأواً.

وعندما يتفاعل **مبدأ المساواة** مع **مبدأ الاختلاف**، يمكن القول بأن ثمة اهتماماً بالإنصاف، مراعاة للتفاوت، فحصاً مرناً وإنسانياً، في جو لاعدالات

الحياة. إن الفكر الأخلاقي ـ السياسي يقدم هنا للحداثة مبدأ عدالة حيث يصحّح الإنصاف تجرد القانون. أليس في ذلك رجعة قديمة إلى (أرسطو Aristote) الذي يحرص في كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» على تكيف الأوامر مع الظروف الخاصة؟

سابعاً ـ مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية

هذا المبدأ القديم جداً يرد إلينا من أعماق العصر القديم الإغريقي ذاته.

والحق أن فكرة الثقافة الجمالية الذاتية تسود أخلاق العصر القديم اليوناني، حيث تؤلف الأخلاق النظرية وعلم الجمال شيئاً واحداً. الجميل والصالح يتحدان اتحاداً لا تنفصم عراه، بحسب التعبير اليوناني (كالونكا كاتون)؛ Kalonkagathon ـ الجميل والصالح ـ الذي يعبّر عن انصهار القيم الجمالية وقيم (الخير) على هذا المنوال: الصورة الجميلة وعد بالتخلق، و(الجميل) يعلن الصالح. فالأخلاق النظرية وعلم الجمال ينتظمان باتفاق مشترك دون أي انفكاك: (الجميل) و(الصالح) ينجب أحدهما الآخر ضمن وحدة الثقافة والمعرفة. وحين نشاهد في الحياة أثراً فنياً، ونقيم صرح وجودنا كله على مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية، فإن العصر القديم الإغريقي ـ الروماني يربط الأخلاق النظرية بفكر (الجميل). ومن شأن فكرة ثقافة جمالية ذاتية موصلة إلى السعادة الحقيقية (الأخلاقية) إنها ليست بغائبة عن فلسفة (أفلاطون): فالإنسان الذي يرقى إلى (مَثَل الجميل) إنما يرقى فوق شرط وجوده الأرضي، ويكتشف عالم (الذوات) ويلقى نفسه إذ ذاك قادراً على بلوغ حكمة. أليس بالتماس مع الجمال تبدأ أجنحة الروح بالظهور من جديد؟ عندما تعود ذكرى (الجمال) الحقيقي، عندئذٍ تتحلى الروح بأجنحة: إذ ذاك لا تنشأ أوهام الفضيلة، بل **الفضيلة الحقيقية**.

إن فكرة تطبيق المرء القيم الجمالية على حياته الخاصة، إن لم تكن توجد في العصر الوسيط، فإنها موجودة في عصر (النهضة)، وفي داندية القرن

التاسع عشر لدى (أوسكار وايلد) O.Wilde، وفي الأخلاق النظرية المعاصرة، لدى (ميشيل فوكو) الذي ينهل على هذا النحو من تيار قديم جداً كما يحدثنا عن ذلك هو نفسه:

«لا أعتقد أن من الممكن العثور على أي أثر مما تمكن تسميته «التطبيع» في أخلاق العصر القديم الفلسفية. وسبب ذلك هو أن الغرض الرئيسي، الهدف الأساسي الذي ترمي إليه هذه الأخلاق كانا من نوع جمالي. أولاً هذا النوع من الأخلاق كان مشكلة اختيار شخصي وحسب. ثم إنه كان وقفاً على عدد قليل من الناس [..] وأن سبب النهوض بهذا الاختيار كان إرادة تحقيق حياة جميلة، وأن يترك للآخرين ذكرى عيش جميل [..] الأمر الذي [..] كان يشغل بال [القدامى] أكثر ما يشغل، إنما هو تكوين ضرب من الأخلاق التي تشكّل جمال الوجود» (م. فوكو، في (هـ. دريفوس وب. رابينوف) H.Dreyfus & P.Rabinow: **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية/** NRF كاليمار ص323 ـ 325).

هكذا أخذ المبدأ الهليني للثقافة الجمالية الذاتية يرجع منذئذٍ إلى الحياة في الأخلاق النظرية المعاصرة، وذلك لجملة أسباب معقدة: من جهة أولى، إن فكرة علاقة بين الدين والأخلاق النظرية تميل إلى التقهقر، ومن جهة أخرى، إننا نرفض منظومة شرعية تتدخل في حياتنا الأخلاقية، الشخصية، والحميمية. وإن المبدأ الجمالي يقدم لنا، إن لم نقل حلاًّ، فعلى الأقل **شاغلاً إشكالياً مهماً**، في مجتمع يكفّ القانون فيه عن تحوير الفرد.

ثامناً ـ مبدآ التحديد الذاتي واحترام الحياة

وأخيراً، ثمة مبدآن قديمان جداً يتيحان لنا أن ندرك على نحو أفضل منطلقات الأخلاق الحياتية: إنهما يسودان الدراسة الرامية إلى بحث مسائل الأخلاق النظرية التي يطرحها تقدم الطب وعلم الحياة.

مبدأ التحديد الذاتي للفاعل القادر في المجال الطبي، على تقديم قبول

نيّر وجليّ بأنه يعي الأسباب والحوافز، هذا المبدأ ليس سوى اسم آخر أو طراز من مبدأ الاستقلال الذاتي الذي تحدثنا عنه فيما سبق، والذي، كما نرى، لا يتقهقر تماماً ما دام يهيمن، مثلاً، على الأخلاق الحياتية. إن فكرة **الموافقة المستقلة ذاتياً**، فكرة التحديد الذاتي، تحيل، في آخر المطاف، على احترام **الشخص**، وهذا أحد أسس الأخلاق الحياتية (عندما تُبعد، وذلك ليس هو الحال الراهنة دوماً، غواية الحكم الحياتي، فكرة أن الحياة، **Bios**، هي المبدأ الموجِّه).

ينبغي **إذن**، كما نرى، **احترام الحياة**، وهو أساس آخر للأخلاق الحياتية، ينبغي أن يكون محدّداً بكل صرامة، وأن يحظى بقبول فلسفي بالمعنى الصحيح. إن احترام الحياة لا يعني الرجوع إلى مجرد ذات بيولوجية، بل هو أخذ **كيفية الحياة** بعين الاعتبار، الحياة كما يجب أن يحياها الشخص. ولئن كان احترام الحياة من حيث هي حياة موجوداً في الفلسفة الهندية القديمة وفي التقاليد اليهودية المسيحية، فإن احترام الجسد الحي، الوجود المشخص، العضوية المتصفة بانتمائها إلى مصير، يرسخ في المسيحية، ولكن كذلك في الفكر الحديث للقرن الثامن عشر (كانت) والقرن التاسع عشر (برودون) Proudhon.

ما المعايير وما المبادىء التي يجب أن تقود الطبيب وعالِم الحياة؟ إن الأخلاق الحياتية، بكرامة (الشخص)، وهي أعلى إلى ما لا نهاية من مجرد الحياة، ترجع هنا إلى الفكرة الكانتية القائلة **بالغاية بذاتها**. اعمل على نحو أن يخضع نظام الحياة لنظام الشخص. ذاكم هو آمر أخلاق حياتية تمتنع على فتنة الحكم الحياتي.

هكذا تجدد **الأخلاق النظرية أو التطبيقية** مبادىء جد قديمة، وهي مبادىء حاضرة أحياناً في الديانات أو في الأخلاق النظرية المدرسية. فهل يعني ذلك أن الأخلاق النظرية المعاصرة تقتصر على إعادة إقامة مفهومات أو قضايا كثر ذكرها الغالب في ثقافتنا الغربية، وأنها تعجز على هذا النحو عن

تقديم ملاحظات عن الماضي؟ إننا لا نعتقد ذلك. فالمبادىء القديمة دُمجت في منظور طريف على يد (يوناس) و(ليفيناس) و(فوكو) و(رولز) الخ. إن الأخلاق النظرية المعاصرة، وهي تتخطى صنوف اليقين التقليدية، تندفع في مغامرة لا محدَّدة، إذ تدمج بعض منجزات الماضي والتقاليد، وإذ تعتنق التراث الثقافي الذي لولاه لخسر مشروع الأخلاق النظرية اليوم قوامه كله. إن ذاكرة التقاليد تنصهر على هذا المنوال في مغامرة الأخلاق النظرية الجديدة.

الفصل الثالث

مبدأ جديد: النشاط الاتصالي

يجعلنا (هابرماس)، فيلسوف الجيل الثاني من (مدرسة فرنكفورت)، ندرك مبدءاً جديداً تمتد جذوره بالتأكيد إلى تصور العقلانية والخطاب على منوال ما اتسع من (فيتجنشتين) إلى (أوستن)، ولكنه يبدو تصوراً أقلّ تعلقاً بكثير بالتقاليد المدرسية.

الاتصال: تلكم في الواقع كلمة حديثة تشغل منزلة كبرى في التفكير المعاصر. وهي تدل في إطار معنى عام جداً على ذاك التبادل بالإشارات أو بالرسائل الذي يجري بين شخص وشخص، بين فرد وفرد أو بين جماعة وجماعة. ولكن أليس **التفكير** هو بالأساس اتصالاً؟ أليس النظر عقلياً هو الرجوع إلى مبدأ الاتصال واللغة؟ ففي مبدأ الاتصال، في اللغة والتفاهم المشترك ستجد الأخلاق النظرية المعاصرة، أخلاق (هابرماس)، أرض تلك الأخلاق ما دام الاتصال الشافّ يقدم طراز تخلق حريص على أن يعمل عبر التبادل وغياب العنف. ولذا فإن القضية الأولى التي ينبغي أن توجِّه الأخلاق النظرية هي **العقلانية الاتصالية** الهادفة إلى تفاهم الفاعلين. هنا يسفر العقل العملي عن أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتحليل اللغة تحليلاً فلسفياً، يرتبط بالبحث اللساني. ولن يكون النهوض ببحث فلسفي وأخلاقي ارتداداً نحو جلاء مضمون الوجدان، بل اتخاذ العلامات اللسانية أساس العمل. يتضح إذن أن

العقلانية الاتصالية إنما تُفهم تبع ما أطلق عليه (دوميت) Dummet و(هابرماس) اسم «المنعطف اللساني».

أين توجد جذور مبدأ الاتصال؟ في فلسفة اللغة، لدى المنطقي العظيم (فريج) Frege الذي ذهب إلى تقدم اللغة على الفكر، وكذلك، كما رأينا، لدى (فيتجنشتين الثاني) ـ ليس مؤلف «تراكتوس»، بل مؤلف «**التحريات الفلسفية**» ـ الذي يهتم بألعاب اللغة، ويرى أن ممارسة اللغة بوتقة كل عقلانية، وأخيراً، لدى (أوستن): ذلك أن (أوستن) عندما أعاد الممارسة اللغوية إلى سياق العمل، فإنه فتح أيضاً الفلسفة أمام الاتصال وأن مبدأه سيعاد دمجه في الأخلاق النظرية لـ(هابرماس)، وفي قلب ذرائعية كلية، علم الخطاب المرتبط بالاتفاق الذي ينجزه المتكلمون.

يجمع (هابرماس) إذن الأخلاق النظرية ومبدأ الاتصال الشافّ. فالعقل الاتصالي ـ بوصفه قدرة بين الأشخاص عاملة بحسب قواعد شافّة وحيادية ـ هو الذي يسود مقاربة (هابرماس)، وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية.

كيف ستنتظم هذه المبادىء المختلفة (مبدأ الحرية، الاختلاف، الجمال، الاتصال، الخ)؟ هل ستتيح تأسيس الأخلاق النظرية؟ تأسيس قدرة دعامة جديدة؟ أم أن التحويلات الطارئة لن تفتح الدرب إلا أمام مذاهب شبه ـ أخلاقية، أمام واجب تخفيف عبء، كما يقول لنا (جيل ليبوفتسكي)؟ لكي نجيب عن هذه الأسئلة جواباً أفضل، علينا أن نفحص مذاهب الأخلاق النظرية في زماننا. هل أتى عهد «ما بعد الواجب» أم أن الأخلاق النظرية هي الباقية، صخرة لا تتزعزع من المطلب الإنساني؟

القسم الثالث

نظريات عصرنا

الفصل الأول

مذاهب أخلاق المحايثة

علامَ تدل مذاهب أخلاق المحايثة الملمع إليها؟ على طائفة من النظريات القيمية المعقلنة، على مذاهب ما وراء الأخلاق، الحريصة على البقاء في ميدان عالمنا ذاته. وعندئذٍ تجد القيم أنها مؤكَّدة، لا بالانطلاق من مرجعية مثل أعلى كلي، وليس من بعض «ما وراء العالَم» بل في قلب ما هو معطى لنا **هنا الآن**. وإذ ذاك يرفض علم الأحكام الأخلاقية كل رجوع إلى (المتعاليات) المختلفة (الإله، الخ). وهو يقاوم الهات (المقدس) لينعطف شطر الرغبة، والسعادة، والفرح، والواقع، الخ حيث ترسخ قيمنا ومعاييرنا القيمية.

أولاً ـ الرغبة والسيالات الحيوية (دولوز، غاتاري)

ما الدرب الذي تشكله هنا الأخلاق النظرية؟ الرغبة تتكشف عند (دولوز) و(غاتاري) Guattari على أنها قوة مبدِعة للقيم، إنتاج الواقع، اختراع صحيح. وتختط السيالات الحيوية عبر الرغبات دروبها إلى الحكمة، دون إمكان الانفصال عن قدرة جسدنا على العمل.

ينبغي، لأجل بناء الأخلاق النظرية، البدء بتصور الرغبة دون عوز، واعتبار ملئها: وقد كان (أفلاطون) هو الذي افتتح، في «المائدة»، تصور الرغبة من حيث إنها لا تمام. إنني لا أستطيع أن أبحث وأتتبع إلا ما يعوزني:

الحب، هذا النشدان للوحدة المفقودة، يشهد على فراغ الكائن وسط الواقع الإنساني، وهو يتكشف بوصفه لارضاً وكآبة، ضياعاً وفراغاً. وهذا تقليد طويل نجده في المسيحية، ولدى (فرويد) Freud الخ. أما الرغبة عن (سبينوزا) فإنها، على العكس، تدل على إنتاج وابتكار، وليس على عوز: وقد أعاد (دولوز) و(غاتاري) **«أوديب ـ المضاد»** (1972) إحياء هذا المفهوم: فعوضاً عن الإشارة إلى معنى عوز نجد أن الرغبة تعانق الحياة والقيم. إنها إبداع جذري وحكمة. ما الرغبة والجسد؟ إنها قوى إيجابية، قدرات تتيح لنا بلوغ الفرح. الرغبة، وهي غريبة عن العوز، إنتاج واختراع يقوم بعيداً عن الموت والشعور بالإثم، قوة لا نهائية الإيجابية، إنها، وهي إبداع حكمة، لا تنحل إلى اللذة: فإذا كانت اللذة سارّة، بل ولا غنى عنها، فإنها تكتفي ببتر مسيرة الرغبة: إنها تعني إذن توقف القوى المبدعة، توقف السيالة الحيوية. الرغبة، لا اللذة، تدلنا على ظهور الأخلاق النظرية. ويقول وجيز، إننا بالرغبة، بالجسد، بالفاعلية ننزع إلى **القوة**، لا من حيث إنها منافسة وكفاح، رغبة السيد (هجل) Hegel الخ، بل بوصفها إبداعاً، وفرحاً. الرغبة هي تفتيح أزهار السيالات العميقة والقيم الطريفة. إنها خلق قيم جديدة. وعلى هذا النحو فإن القدرات اللانهائية للرغبة تمضي إلى ما وراء أضغاث الأحلام. إنها تجعلنا نخترع صوى، نخترع قيماً. وإن الفاعل ليبدع هذه القيم باعتناقه الحركية المبدِعة. حقيقة الرغبة؟ تحرير السيالات، بعيداً عن كل منطق مثالي، وكل رؤية جدلية، مستندة إلى السلبية والشحناء وكره الذات.

عبر قراءة جديدة لـ(سبينوزا) ولـ(نيتشه)، عبر الرغبة الإنسانية بوصفها إرادة قوة، ترتسم أخلاق فرح نظرية، أخلاق نظرية قائمة على أساس القوة التأكيدية وحدها. إن نظرية الرغبة، بعد خلاصها من العوز، إنما هي رجعة بآن واحد إلى **الفرح والحكمة**، وهي ترتع ضمن القوة والفعل، والطاقة، وتأكيد الجهد وسيالاته. فلو كانت الرغبة عوزاً، لكانت حزناً. وعلى العكس، إن القدرة التامة للرغبة فضيلة وحكمة، كما لدى (سبينوزا).

هكذا يمتنع وجود أي تحليل للأخلاق النظرية دون طرح سؤال: ماذا يستطيع الجسد؟ يذهب (دولوز) وهو يحدثنا عن (سبينوزا) إلى أن نعدّ الأخلاق النظرية **إرادة المرء أن يحيا حياته**، وليس إنقاذها، تجربة الحد الأقصى من الفرح.

«ليس من السهل أن يكون المرء إنساناً حراً: الفرار من الطاعون، تنظيم اللقاءات، زيادة قدرة الفعل، التحلي بالفرح، إكثار النتائج التي تعرب عن الحد الأقصى من التأكيد أو تُوسِّعه» (ج. دولوز ـ ث. بارنه C.Parnet **حوارات/** فلاماريون ص76).

ولم يفت بعض الباحثين الإشارة إلى صنوف الإبهام الكبير لهذا المشروع الأخلاقي. أليس الأمر هنا أمر تمويه القول المبتذل في «أن يكون المرء ذاته»؟ إن «**أوديب ـ المضاد**» يمجد الإرواء، دون عراقيل، حيث «أن يكون المرء ذاته» الشائع يعجز عن أن يمضي مموَّهاً. إن ذلك نقد مبسط مختزِل جداً للأخلاق النظرية التأكيدية لدى (دولوز). والحق أنه حين يرجع إلى جهد (سبينوزا)، وعندما يدعونا إلى أن نرى القدرة المبدِعة لهذه النزعة الرامية إلى الاستمرار في الكون، إنه شكل من النجاة، من العلم العملي الذي يسفر عن ذاته. لقد أعلمنا (سبينوزا) أن الجهد ملء وبذل قوة. أليست الأخلاق النظرية، في هذه الشروط، هي إدراك ذاتنا الحقيقية التي هي رغبة مبدِعة؟ الأخلاق النظرية أو الحياة في نماء مطرِّد، هذا ما يدعونا (دولوز)، في إثر (سبينوزا) و(نيتشه) إلى معرفته.

ثانياً ـ السعادة (مزراحي)

ألم تبق السعادة خلال زمن طويل الأمر المنسي في الأخلاق؟ يبدو أن الأخلاق النظرية، وهي مستقرة في مقولة المفجع، بإلحاف على القلق والشطط، على العزلة القلقة أمام اختيار القيم، يبدو أنها تعمق معنى شرط وجود يترتب فيه على الإنسان المهمل لذاته أن يقرر ويبدع، مميزاً ـ في العبث

ـ بعض المعايير القيمية. فمن (كيركغارد) Kierkegaard إلى (سارتر)، أليس ذلك ـ مع تبسيط كثير من الأشياء ـ مقابلة وجه لوجه مع الله (أو مع الذات) وهي تشغل المنزلة الأولى؟ تجربة القلق، دوار أليم للفرد أمام الإمكانات اللانهائية: كل ذلك يمثل موضوعات «وجودية» تبرز ذاك الفاعل، الذي ترعرع في مدرسة الألم والاضطراب والقلق واليأس. فمع التيار المسمى وجودياً أو وجودوياً، أن ملء الشعور، ومصالحته مع ذاته، ووحدته وسعادته تبدو على مبعدة، إن بؤس الوجدان يُسبغ صبغته على التحليلات بأكثر جداً من موضوع السعادة.

ولكن ألا تنكر الأيديولوجيات والطوباويات كذلك هذا الموضوع الأخير؟ عندما يبدو التاريخ على أنه مسيرة غائية هادفة واسعة متجهة نحو غاية، وعندما يدل منحى التاريخ على مسيرة شطر مصالحة تاريخية بعيدة، وعندما تدل السعادة على ذاك التوحد الأقصى مع الإنسان، حيث يعثر على السلام وعلى الوحدة مع الطبيعة ومع ذاته، فإنه يُفرَّغ على هذا المنوال من كل بُعْد مشخَّص، حتى يتماهى مع هذه الحال النهائية «لأيام الغد المغرِّدة» وإنها لسعادة غريبة تلك التي تقيمها الأيديولوجيات والطوباويات في الأفق، سعادة موت، تجريد، سعادة بؤس حقيقي وفراغ. أفلا تكون السعادة مَثَلاً أعلى ينسجه الخيال الجريح؟

عندما تنسحب التراكيب الكبرى، وتحل اللايقينيات السياسية والتاريخية محل الأيديولوجيات وتُفتِّت السعادة الطوباوية، يصبح من الجائز عندئذٍ، مرة أخرى، الكلام على السعادة واتخاذها نواة أخلاق نظرية. وهذا تماماً ما سعى إليه (روبرت مزراحي) في مؤلَّفه «كتاب السعادة»: أجل، إن السعادة في الغالب فكرة فجّة، ولكن من الواجب، مع ذلك، الانطلاق منها لأن السعادة والفكر التأكيدي هما مبدآ الأخلاق النظرية بذاتهما.

هذا هو إذن مفهوم عتيق، ساذج، وشبه «غير سليم» من بعض الجوانب، لأنه يصلح في كثير جداً من الأحيان قناعاً لحاضر لا يطاق بوساطة

أمر آخر خيالي. ولئن كان لا يمثل رفقة طيبة، كما يعلمنا (مزراحي)، فلنذكر مع ذلك، أنه يدل عبر تقليد فلسفي تام، على غاية الأخلاق النظرية، بل وعلى بدئها: لا يدل على تلبية متقطعة، بل على صفة الحياة الإنسانية بالمعنى الصحيح المستندة إلى العقل. السعادة، هذه الفاعلية الحرَّة البالغة كمالها ـ كما تذكرنا الفلسفة المدرسية الكبرى ـ ألا يجب أو يعاد دمجها في الأخلاق النظرية؟ لنذكر (أرسطو) ومذهبه في السعادة: إن السعادة تدل على الغاية القصوى للحياة، وهي تمتزج بالفاعلية المعقولة للروح المتقيدة بالفضيلة. أليس اتخاذ السعادة (الخير الأسمى) هو القاسم المشترك في المذاهب الأخلاقية الكبرى للعصر القديم؟ ألا يتناول الأمر، من (أرسطو) إلى (إبيقور) Epicure تعليم الناس أن يكونوا سعداء؟

السعادة إذن، بدل التشاؤم المعاصر، ستقدم مضمون الأخلاق النظرية ذاته. **السعادة**، وليس الفرح كما ذكرنا قبل قليل لدى (دولوز): فإذا كان الفرح حركة، فإن السعادة شمولية تحكم الوجود. وإذا كان الفرح يعني لحظة، فإن السعادة تعني ذاك الوجود بأسره. إنها توصلنا إلى وحدة مشروع فاعل مع العمل في العالم. وعلى هذا نجد (مزراحي) يجاوز اللذة (الفورية) والفرح (الأكثر شمولاً سلفاً)، ويهتم إذن بهذا التطلع البنّاء الذي ينظم الفاعل نفسه ويكوّن ذاته في حقل علاقات اجتماعية. إن الأخلاق النظرية تمثل على هذا المنوال تتبع هذه الوحدة التي يبلغها الفاعل، عبر بذل ذاته بذلاً شمولياً. أفلا يعدل ذلك عندئذٍ إرجاع نظرية الغايات (الأخلاق النظرية) إلى مجرد علم النفس؟ إن ذلك يعني نسيان الشمولية شبه الميتافيزيائية للسعادة، والسعادة بناء علاقات، صلة جوهرية مع العالَم ومع الآخر، وبقول وجيز، عاطفة، شبه انطولوجية، منح الذات للذات. هنا يغدو رصد **الذات** مصالحة مع الكيان، انطولوجيا، اتصالاً مع ذات الأشياء:

«إذا كان الله، أي (الكائن)، موجوداً، فإنه سيكون الفرح ذاته. ولأن الواقع الإنساني هو المقر الوحيد الممكن للفرح، أمكن القول مجازاً إن

الضمير الإنساني أشبه بالإلٰهي منذ أن يبلغ الفرحُ ذاته، مع جسده، وجهه وضحكه (مزراحي، المصدر المذكور 2/ سوي ص243).

إن الأخلاق النظرية تمثل الانتقال إلى طراز جديد للوجود، انتقالاً إلى (الغبطة) الأبدية الكاملة، إلى إدراك ذاتنا الفاعلة، إلى هذا الجهد الذي هو قوة وحركية. إنما يبني (مزراحي) كتابه عن السعادة ويشيد أخلاقه النظرية في رعاية (سبينوزا) بأكثر من رعاية مذهب السعادة القديم.

ثالثاً ـ الغبطة (واليأس) كونت ـ سبونفيل

كذلك نجد الرسوخ في التأكيد الديونيزي، وفي القوة التأكيدية، نجده في الأخلاق النظرية التي يعتنقها (أندره كونت ـ سبونفيل A.Conte Sponville) الذي يتخذ السعادة هدف الفلسفة وفحوى الأخلاق النظرية ذاتها. وذلك عبر الوحدة الحميمية لليأس والغبطة. لأن اليأس والغبطة كليهما أمر واحد! وذاكم هو التأكيد المطمئن لـ(كونت ـ سبونفيل)، في رصده للأخلاق والأخلاق النظرية، وقد عرضه في كتاب **اليأس والغبطة**.

الأخلاق النظرية؟ إنها تمرين على سلخ الأوهام، قوامه انتزاع الآمال، أخلاق أو ما بعد الأخلاق حرّة دونما وهم، ممارسة متحررة من ربقة كل أمل (في الجنة)، من كل خوف (من النار)، من كل حزن وكل وخز ضمير. الأخلاق النظرية، وهي درب إلى الحكمة (كما عند سبينوزا) تقع في درجة صفر من الرجاء، وهي في تلك النقطة القصوى تنقلب عندئذٍ غبطة: أفلا يكون اليأس عصفور (مينرفا) الروح، بل البدء المطلق للسعادة؟ إنه طمأنينة سلبية محضة، درب الصفاء، كما أعلمنا بذلك (إبيقور). اليأس، بدل كونه توقفاً، ركود الروح، هو انتفاح على سلام الفكر: إنه والسعادة شيء واحد! وهكذا يسفر اليأس عن أنه ملء وهذا المضمون المزدوج يشكّل فحوى الأخلاق النظرية بوصفها تمريناً على سلخ الأوهام سلخاً تاماً، مهمة لا نهائية بل تحرر تحرراً تاماً من شتى الأوهام والضلالات. وهذا الخلاص، هذا

الرفض، هذا «الحداد»، كل ذلك يقودنا إلى الحد الأقصى من ذواتنا، إلى قلب يأس منعش ليس بإبادة، بل إنه سبيل أقصى إلى الغبطة. فما إن أخلص من أوهامي حتى أبلغ الخلاص. وبدل الوعود الخلّابة أجدني قد ولدت لذاتي في فرح ناجم عن ما وراء كل أمل. الأخلاق النظرية؟ رضا الروح الحقيقي، السعادة الصحيحة لمن تعالى على كل أمل، لمن «انقلب اليأس عنده طمأنينة سلبية» (أ. كونت ـ سبونفيل): **أسطورة إيكار**، المصدر المذكور/ PUF (ص23).

على هذا النحو ترجع الأخلاق النظرية المعاصرة لدى (دولوز)، و(مزراحي) و(كونت ـ سبونفيل) إلى الحكمة الحقيقية، في قلب حياة خلو من آمال خلّابة، ومن صنوف الكذب والأوهام. إن الأخلاق النظرية أو الحياة الصعبة، في نشوة **مفارقة** حيث يصبح اليأس في أغلب الأحيان سعادة راجعة. السعادة، كما نرى، تنبعث بقوة في الأخلاق النظرية المعاصرة.

وفي قلب عالم صار منذ اليوم دون صوى، ترتسم ما وراء أخلاق، يرتسم حب الحكمة، حيث لا يبدو الاستمتاع مرتبطة بأي كون آخر، بل إنه يمتزج بالمشاركة في هذا العالم ذاته. وتلكم هي البشارة الجديدة لليأس: إنه الخلاص ذاته. كل شيء يمسك بكل شيء: الأخلاق النظرية، والتذوق المرّ للحياة، وغبطة انتشاء الروح، وقد بلغت خلاصها في هذه الدنيا.

«وحده سعيد ذاك الذي فقد كل أمل. إن الأمل هو أكبر عذاب ممكن، واليأس هو أكبر سعادة»[1].

إن التفكير الأخلاقي النظري المعاصر يعتنق هذا التفكير الشرقي.

(1) نقلاً عن (ا. كونت سبونفيل)، الحياة، المصدر المذكور/ PUF ص292. جملة من (سمخايا صوطرا) Sakhya - sûtra، تلميذ الهندوسية الفلسفي.

رابعاً ـ مذاهب الحكمة المفجعة (كونش وروسه)

1 ـ مارسيل كونش

في هذه الفلسفات المفجعة التي سنتحدث عنها قسط من التأكيد الديونيزي، بُعْد مرتبط بالقوة التأكيدية، بل في وسعنا، عند الاقتضاء، نضدها بين «مذاهب أخلاق السعادة». ولكن مبدأ الواقع يسودها سيادة كبيرة تجعل من اللازب تحاشي خلطها بمذاهب ما وراء أخلاق الغبطة.

فمبدأ الواقع يسود الأخلاق النظرية لدى (مارسيل كونش) M.Conche. وهي تنطلق من إدراك الشر، الشر بكل ما فيه من مطلق، مما لا يطاق، مما لا يُسوّغ. ودون هذه المشاهدة يمتنع وجود أية نظرية قيم، وهي تلحق إلى حد ما مشاهدة (كونت ـ سبونفيل)، ولكن ضمن حكمة مفجعة قد تبدو فيها المصالحة مع الحياة أصعب وأشق.

كيف نفكر بعد (أوسشفيتز)؟ كيف نبني (حكمة) فوق هذا الأساس من الشر (المطلق)؟ علينا أن ننطلق من هذا الذي لا يُسوّغ، مما لا يُعقل، وهما يهددان التفكير والقيم. يحاول (كونش) أن يستخلص جميع النتائج من تلك الهاوية ذاتها التي يتناولها التفكير، هاوية يبدو فيها أن كل أساس لأخلاق نظرية ينهار. ومن جهة أخرى، ألا يلحق ما لا يطاق المذكور بما لا يطاق مما يتصل بألم الطفل الشديد العوز، العاجز عن إظهار اعتزازه؟ إن (أوسشفيتز) وشر الطفل يُعدّاننا لحياة بلا إله، يفتحاننا على حكمة مفجعة، بعيداً عن أنواع المطلق المطمئِن. إن كل مصالحة ورؤية متفائلة تتبدد حيال (أوسشفيتز) وحيال ألم الأطفال. وتلكم مشاهدة، منطلق أخلاق نظرية. فإذا كانت لعنة قد وقعت، أو تقع، على أولئك المتأملين، فكيف لا نبني حكمة مفجعة تقوم على أساس الأسوأ؟ إن ما وراء الأخلاق تمتزج بحكمة تتأكد فيها، بادىء ذي بدء، أقسى الآلام. ذلك أن (الشر) المطلق هو أكثر من مجرد تفاصيل، أكثر من معترضتين، أكثر من مقعد أو من فراغ فوق أساس الوضعية.

علامَ تدل الأخلاق النظرية؟ على تصور للحياة بجميع أبعادها، على نوع من السعادة، كما لدى (كونت ـ سبونفيل)، على نظرة دون وهم، ومن هنا نستخلص، مع ذلك، بعض متع، موافقة على هذه الحياة المتعذر تسويغها في الغالب. إن **الأخلاق النظرية**»، بدل أية صورة مطمئنة عن الواقع، وهي **حكمة شخصية**، تبقى نداء للحياة.

«إن الإنسان المفجع ليس متفائلاً ولا متشائماً [. .] فلماذا يؤكدّ الحياة؟ من جراء **الحيوية** وحسب» (م. كونش: **اتجاهات فلسفية** (PUF ص181).

2 ـ كليمنت روسه

هذا المفكر أيضاً يدعو إلى مبدأ الواقع.

والحق أن الأخلاق النظرية تتصف لدى (كليمنت روسه)، أول ما تتصف، بأنها جلاء للواقع وقبول له قبولاً تاماً. كلا، الواقع لا قرين له، إنه لا يحيل على مسرح خفي، على قاع خلفي مكتوم، على أساس ما مَنسي، حامل معنى، على حقل لا مرئي من شأنه أن ينير مبحث القيم والقيم. والحق أن فرضية وجود أمر آخر، ميتافيزيائي، انطولوجي، ديني، يحكم في الواقع الفلسفة والأخلاق النظرية، آية ذلك أسطورة الكهف والأفكار الملحِفة الحاضرة دوماً، أفكار وجود ما بعد الموت.

إن **الحكمة المفجعة** ستدلّ عندئذٍ على استعداد لتأييد الوجود بوصفه عبثاً، مائلاً نحو اللامعنى واللاشيء، والموت واللامعقول. إن الحكيم لا يرجع البتة إلى أية مرجعية أنطولوجية، ويقبل التافه، ولا يرتاب في الواقع، ويعترف به من حيث إنه رهيب، ومؤلم، ومفجع. ويقول وجيز، إن بناء أخلاق نظرية ليس بناء أمر آخر موهوم بعيد من أجل تسويغ دنيانا. الحكمة المفجعة لا تبتكر لنفسها مخارج، وأسساً، وتسويغات، بل هي تعمل بعيون مفتوحة. إنها قادرة على مواجهة الفراغ، الأسوأ، دون أن تفرض وجود معنى خفي لما ليس له ذلك. إن في وسعها فهم (العبثية) الأساس. لا معنى! لا

مكافأة أخيراً! إنها ردّ المعنى المفروض فرضاً، إنها إرادة حياة بقبول العبث، وذاك ما يعرّف مشروع الأخلاق النظرية. وعلى هذا النحو يواكب لا ـ معنى الحياة الصفاء ويندمج في الأخلاق النظرية.

«إن فكرة لا كفاية الواقع ـ فكرة أن ليس في مكنة الواقع أن يؤخذ فلسفياً بعين الاعتبار إلا بواسطة اللجوء إلى مبدأ خارجي عن الواقع ذاته (مَثَل أعلى، روح العالَم، الخ) وأن يُدعى هذا المبدأ لتأسيس الواقع وتفسيره، إذ لم نقل وتسويغه ـ هذه الفكرة تشكل حافزاً رئيساً في الفلسفة الغربية» (ك. روسه مبدأ القسوة الرهيبة/ مينوي ص13).

إن الأخلاق النظرية، على خلاف هذه المذاهب، لا ترفض الواقع ولا تحرص على صهره في (الماهية). إنها تقبل كفاية الواقع وتقرّه كما هو هنا الآن: إنها حكمة تحبيذ، وليست البتة بالكئيبة، بل إنها مرحة، وهكذا هي رؤية (كونت ـ سبونفيل). إن قوة الأشياء، وإن لم تخفّف البتة من قسوة الواقع، إنما تتجه مع ذلك شطر الفرح.

خامساً ـ خاتمة

إن مذاهب الأخلاق النظرية المحايثة تقدم على هذا المنوال أفكاراً «متينة»: فهي تنطلق من هذا العالم، من الكون الممكن الوحيد وترفض حقل (الماهيات) و(ما وراء العالم). وفيها تُتخذ تطلعات الواقع ذاتها فرحاً، والشر يصبح الوجه الآخر للغبطة. وعوضاً عن الأوهام المطمئنة، نجدها تبني رؤى متحررة من كل أمل، وتقول لنا: كونوا مرحين، لا مجال لأي أمل! وفي هذا يلتقي (كونش) و(كونت ـ سبونفيل) و(روسه). إن الأخلاق النظرية تحدّد هذا الاختيار، اليائس والفرح، المرتبط بجهد مليء، دون عوز، دون حزن، غريبة عن المعنى وعن الأوهام معاً.

الفصل الثاني

الأخلاق النظرية للتعالي الديني (ليفيناس)

كان المقدس يبدو على أنه عاجز عن مقاومة علمنة العالَم المعاصر. وكان يُبعث، مع أحد طرزه، وهو الطراز الديني، ويغذّي حداثتنا: حركة مرئية، مثلاً، لدى (هنري أتلان) H.Atlan، ولكنها تحدّد منذ زمن بعيد جداً التفكير الأخلاقي لـ(أمانويل ليفيناس) الذي لا يتخذ الديني أساساً، بالتأكيد (انظر فيما سبق ص35) ولكنه، مع ذلك، يرى أن هذا الأخير بؤرة أو أصل يهب الأخلاق النظرية حياتها.

إن إعادة الشكل والمضمون إلى الأخلاق النظرية هما إذن رجوع إلى مناهل اليهودية (التوراة والتلمود) التي ترسم درب التخلق دون أن تكون قوام مبادئه وأسسه بالتأكيد. ثم إن ذلك يعدل أيضاً إخضاع الفكر النظري ـ العملي لنقد مزدوج: **نقد الشمول** ونقد **أولوية الانطولوجيا**.

إن الشمول، أو مطلب الشمول، يشكلان المُثُل العليا التي تسود الفكر الغربي: دمج، وتوحيد، وشمول: ألا يمثل ذلك الأمنية القصوى لمسعاه؟ كما لو أن الفكر لا يمكن أن يهدأ، ولا أن يرضى، إلا عبر تراكيب مسالِمة. ومن البيّن أن الأخلاق النظرية الغارقة في علاقة ما بين الأفراد، شأنها شأن ذاك الرضا، هي ما لا يقبل التركيب، ما يتعذر إرجاعه إلى سواه ففي كتاب

«الشمول واللانهاية» (1961) يُعنى (ليفيناس) بنقد الشمول والتركيب نقداً جذرياً، وإنما «إرجاع كل التجربة، وكل ما هو معقول، إلى شمولية يلمّ فيها الشعور بالعالم، عبر فحص تاريخ الفلسفة، وهو ينمّ عن محاولة تركيب كلية، هذا الإرجاع لا يدع خارجه أي شيء ويصبح على هذا النحو فكراً مطلقاً». (ا. ليفيناس: **الأخلاق النظرية واللانهاية**، مكتبة محاولات ـ كتاب الجيب ص69). مشروع ماثل في التقليد الفلسفي الكبير حيث يغدو وعي الذات وعي كل شيء. وقد وجد (ليفيناس) لدى (فرانز روزنويك) F.Rozensweig (1886 ـ 1929)، المفكر اليهودي الكبير، نقداً جذرياً للشمول، نقداً للرؤية الشمولية. ذلك أ. (روز نويك) الذي نشر كتاب **«هجل والدولة»** تخطى الفلسفة الألمانية ورجع إلى الينابيع اليهودية. فقد مضى من فكرة الشمولية المرتبطة بالنظر الإجمالي الفلسفي شطر «نبضة الحياة ذاتها»، شطر فحص هذه الوقائع التي لا تنحل إلى سواها ـ الإنسان، الهوهو، سرمد الحب. ففيما وراء الشمولية أو الشمول، ما وراء تركيب المعرفة، يبحث (ليفيناس)، على منوال (روزنويك)، عن نمط تجربة، تجربة قصوى ولا تنحل إلى سواها.

«يوجد إذن لدى (روزنويك) انفجار الشمول، وانفتاح درب آخر مغاير في البحث عن المعقول» (ليفيناس: **الأخلاق واللانهاية** ـ مكتبة محاولات، كتاب الجيب ص70).

ولكن العلاقة المجردة مع الكائن، وفكرة أن الانطولوجيا هي شيء أساسي وأول وإنهما تبدوان كذلك ضارتين كفكرة الشمول. والحق أن (هيديجر) هو المقصود هنا، بينما كان **المذهب الهجلي** ورؤيته الشمولية موضع مناقشة فيما سلف.

أليس (هيديجر)، في الواقع، هو المفكر المعني بمسألة الكائن، ذاك الذي يطرح أولوية الكائن المنسي، المرفوض، الذي أنكرته الميتافيزياء الغربية، ولكن ثقافتنا أنكرته أيضاً؟ وعنده أن الكائن هو هذا «الأصل»، وهذا

المفترض المسبق لجميع الكائنات، المفترض الذي يختبىء وينكمش في حضاراتنا الحديثة والمعاصرة. وإن المسيرة الروحية الحقيقية هي إذ ذاك أمينة على مسألة الكائن. وإنما يغدو من الممكن فهم هذا الكائن الذي هو الإنسان في أفق الكون. وذاكم هو تحليل (هيديجر) الذي يمضي على هذا المنوال في سنن تقليد قديم مجدّداً وحياً أنطولوجياً سائداً أو أساسياً مثل تذوق المنظومة. ترى هلاّ نمنح العلاقة بالآخر فضلاً وميزة في وجه تلك الميزة المسرفة؟ أليست العلاقة بالآخر أكثر حسماً من فحص علاقة مجردة بالكائن؟ هل الانطولوجيا شيء مركزي حقاً؟ إن الأخلاق النظرية هي في المركز، العلاقة بين الأفراد هي الأولى. لقد استعاض (ليفيناس) بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب، المعرفة، التجريد.

ولكن ماذا تعني الأخلاق النظرية بوجه الدقة؟ تعذر إمكان التركيب بالدرجة الأولى، تجربة لا تنحل إلى سواها، تقدم ذاتها على أنها ليست التركيب، بل الـ«وجه لوجه» للناس: إنها، بكل بساطة، علاقة لقاء مع (الآخر)، إدراك لمسؤوليتي أمام الوجه. وعلى هذا النحو ينبثق مطلب الأخلاق النظرية، أمام وجه الآخر، عبر علاقة الإنساني، هذا البدء للأخلاق النظرية، وهو يدل على معنى اللغز، والسرّ، والمسؤولية التامة. إن الالتقاء بـ(الآخر) هو، دفعة واحدة، مسؤولية تجاهه. إن رؤيتي (الآخر) هي اضطلاعي بمصيره، لأن على وجهه نُقش الأمر القائل: «لن تقتل». ماذا يوجد في الوجه؟ الأخلاق النظرية بوصفها (لقاء) ومسؤولية. إن بلوغ الوجه يبدو أخلاقاً نظرية دفعة واحدة. وأمام المنظر العاري للوجه، إدراك المعنى، إدراك اللانهائي. وإذا كان القتل حادثاً مبتذلاً، وكان يبدو أنه يطرح على المناقشة مسؤوليتي الأخلاقية حيال الآخر، فإن مطلب الأخلاق النظرية هو، مع ذلك، مطلب متماهٍ مع الوجه. فأمام الوجه أمرٌ إلى الأخلاق النظرية وإلى الله. وهكذا تتيح فنومنولوجيا الوجه البشري لـ(ليفيناس) تجاوز انطولوجيا (هيديجر) المذكورة ـ أنطولوجيا محرومة من الأخلاق ـ والإعراب عن الأخلاق النظرية

بوصفها مسؤولية، مسؤولية غير متناظرة. إنني مسؤول عن الآخر دون أن انتظر مقابلاً. إن عليّ أن أتحمل كل شيء!

هكذا يهب التعالي الديني هذه الأخلاق النظرية معنى: إنني في الوجه أدرك وأسمع كلام الله، الحضور الحقيقي لله. «إنني لا أقول إن الآخر هو الله، بل أقول إنني أسمع في (وجهه) كلام الله» (ليفيناس: **فيما بيننا**/ أشكال، كراسة ص128).

ندرك إذن أن الأخلاق النظرية عند (أمانويل ليفيناس) إنما تنهل من التعالي التوراتي: إدراك (الآخر). إن الأخلاق النظرية تمر إلى تجربة (اللانهائي)، إلى كلام الله. وعوضاً عن مسألة الكائن التي تحتل مركز مسعى (هيديجر)، يكرر (ليفيناس) أمامنا أن الأخلاق النظرية أمر أول، وإن عري الوجه يدعو الكوجيتو الأخلاقي، ولكنه يكشف أيضاً، في حركة واحدة، اللانهائي المنقوش أمامي، في هذا الإهمال المطلق للوجه، والوجه بآن واحد واه، مهدَّد ومقدس، وهو يفرض عليّ، وعلى الأقل حكماً، منع العنف.

الفصل الثالث

أخلاق عصر العلم (ك. أو. آبل)

K. O. APEL

أما إذا كانت الجماعة التي تشكل أفق العلم تقترح أخلاقاً نظرية؟ ذاكم هو التساؤل الأعظم الذي يطرحه (كارل أوتو آبل) وهو يأتينا هنا بنقاط مرجعية ما دام يركّز تحليله الأخلاق النظرية على عصر العلم ويعرب عن «يجب عليك» مرتبطة بالمسيرة العلمية ذاتها، وإنها قاعدة حقيقية لهذه المسيرة.

ففي محاولة سنة (1967) ـ **مشروع جماعة اتصالية وأسس الأخلاق النظرية** ـ يفتح (آبل) المناقشة الحالية لأخلاق الخطاب النظرية، وقد وسعها اليوم (هابرماس). ذلك أن هذا المفكر يتخذ الأخلاق النظرية منطلقاً ويحلّل الشكوك والصعاب المعاصرة، ويميط اللثام عما يشكل عائقاً في وجه تأسيس «أخلاق نظرية بالمقياس العادي» تأسيساً عقلياً صالحاً للمجتمع الإنساني بأسره: إن الحاجة إلى أخلاق نظرية كلية لم تبلغ من الإلحاف مثل ما هي عليه الآن، وفي وقت تخفق فيه الوضعية الذائعة، بالتعريف ذاته عن أن تطرح طرحاً جدياً المشكلات القيمية. إن فكرة الموضوعية العلمية تبدو هنا عاجزة عن التأثير.

«إن أي مفكر في علاقة العلم بالأخلاق النظرية في المجتمع الصناعي الحديث يجد ذاته، في نظري، إبان تعميمه على الكرة الأرضية، أنه حيال

وضع مفارقة. فمن جهة أولى، في الواقع، حاجة إلى أخلاق نظرية كلية، أعني قادرة على أن يعتنقها المجتمع البشري بأسره، وهي لم تكن البتة بمثل إلحافها في أيامنا، في نفس الوقت الذي نشاهد فيه عبر التأثيرات التقانية للعلم إنشاء مجتمع موحَّد على مقياس المعمورة. ولكن، من جهة أخرى، لم تكن المهمة الفلسفية الرامية إلى تأسيس أخلاق نظرية كلية من الناحية العقلية، لم تكن البتة شاقّة، بله موصومة باليأس، بمثل ما هي عليه في هذه الحقبة العلمية» (ك. أو. آبل: **الأخلاق النظرية في عصر العلم/** دار النشر الجامعي في ليل ص43).

وفي الواقع، كيف لا نتصور، في عصر العلم، ضرورة تأسيس عقلي لأخلاق نظرية؟ يلاحظ (آبل) أن خطر الإبادة بالحرب وبالتقنيات الحديثة لا يقتصر على دوائر أصغرية، على حقول خاصة، بل على العكس، يطال وجود الإنسانية كلها. إن التقنية الصناعية تقود إلى إشكالية كلية، ما دامت دائرة الحياة الإنسانية مهدَّدة. فعلى مقياس الكرة الأرضية تُطرح منذ الآن، بإلحاح، المشكلات الأخلاقية النظرية المرتبطة بمسؤولية جمعية. وإن تأسيس الأخلاق النظرية يبدو ضرورياً إذ يعمل العلم والتقنية في حقل كلي.

وعلى الرغم من ذلك، فإن تعذر تأسيس أخلاق نظرية انطلاقاً من العلم أمر يفرض ذاته على الملاحِظ. وبينما تستثير التقنية الشاملة الكرة الأرضية التساؤل الأخلاقي فإن الوضعية الذائعة ترفضه. أفلا يريد العلم أن يكون حيادياً من الناحية القيمية؟ ذلك أن من الممتنع في نظر العلم استنتاج معايير أخلاقية بدءاً من حوادث تُسمى موضوعية وعلمية، ومن ثم، فإن المعايير تُبعد إلى مجال ذاتي ولاعقلاني. وعندما تستعيض الفلسفة التحليلية ـ وهي تسهم في تحليل اللغة وتُدين، بصورة عامة، النظر الميتافيزيائي ـ فإنها تستعيض عن الأخلاق النظرية بـ«ما وراء الأخلاق» التحليلية، مجرد وصف لقواعد الخطاب الأخلاقي، وعندما تردّ على هذا النحو أي تأسيس لمعايير أخلاقية، أفلا تسفر عن أنها موافقة، عبر هذه النية الأساسية لمذهب العلمية وللوضعية الذائعين؟

هكذا يبدو أن أخلاقاً نظرية لعصرنا هي بآن واحد أمر ضروري ومحال، ما دامت الفلسفة «العلمية» تردّ مشكلة ما يجب وتزعم البقاء في مجال الوقائع. وقد أبان (آبل) لنا أن الفكر التحليلي يحرص على الموضوعية من الناحية الفلسفية، بينما تنمي الوجودية، منظوراً إليها من زاوية تاريخ الأفكار، تنمّي لحظة القرار الأخلاقي الذاتي وتعبّر عنه. إن العلموية والوجودية تقابلان قطبي التفكير.

«الفلسفة التحليلية والوجودية تتكاملان بالحري بدل تناقضهما في وظيفتهما الأيديولوجية. إن إحداهما تشدّ أزر الأخرى بنوع من تقسيم العمل، إذ تعترف إحداهما للأخرى، بالتبادل، بمجال المعرفة العلمية الموضوعية وبمجال القرارات الأخلاقية الذاتية» (ك. او. آبل: المصدر المذكور/ دار النشر الجامعي في ليل ص54).

إن هذه الفكرة القائلة بمجالين متكاملين ومتلازمين إنما يجعلها (آبل) تعود حتى إلى (كيركغارد)، وخاصة إلى (ڤيتجنشتين) الذي يقصر المعقولية على مجال علوم الطبيعة في حين أن الأخلاق النظرية تنتمي إلى ما يتعذر الإعراب عنه.

موضوعة حيادية قيمياً، مرتبطة بالفلسفة التحليلية، وذاتية وجودية تتكاملان دون تقديم أية إجابة عن مشكلة عصرنا التي هي مشكلة تحديد أساس. والحق أن المنطق والعلم، كما سيذكر (آبل)، حين يقلبان إشكالية العلموية، ليسا بحياديين من الناحية القيمية. بل الأمر عكس الأمر تماماً. إنهما يفرضان فرضاً مسبقاً وجود أخلاق نظرية. وإن موضوعية العلم تقبل في الواقع، بصورة مسبقة، «الفَرْض المسبَق بوجود جماعة البرهنة».

لماذا يرجع المنطق والعلم ضمناً إلى أخلاق نظرية على أنهما شرط إمكانهما ذاته؟ لأن البرهان، من حيث صلاحه المنطقي، يحيل دوماً على جماعة مفكرين يتوصلون إلى تفاهم بين أشخاصهم. فكل عالِم، حتى في

بحثه المنفرد، يُخضع برهانه أو استدلاله، ولو بصورة كامنة، لجماعة يرجع إليها رجوعاً بالقوة على الأقل. إن لغته الخاصة لا تتيح له بناء العلم: بل لا مناص من لجوئه إلى برهنة عقلية مشتركة لدى الجميع.

«حتى المفكر المتوحد فإنه في الواقع لا يستطيع الإعراب عن برهانه وإخضاعه للفحص إلا بقدر استطاعته أن يسبغ صبغة داخلية على مناقشة جماعة برهان كامنة في حوار ـ انتقادي ـ للنفس مع ذاتها» (أفلاطون). ويتضح من ذلك أن صحة الفكر المتوحد تتعلق تعلقاً رئيساً بتسويغ المنطوقات اللسانية في جماعة برهنة فعلية» (ك. او. آبل: المصدر المذكور/ دار النشر الجامعي في ليل ص93).

يمثل فضل (آبل) إذن في إرجاعه كل فاعلية أو مسيرة علمية إلى تلك الجماعة الحاضرة وسط الذاتية ذاتها. وهو إذ يحط من شأو المسعى الخاصر يُدخل اللغة العامة في قلب العلم عينه، الذي يريد أن يكون وفياً للحادث وحسب، ولكنه يرجع إلى قيم، ولا يتكشف إذن عن أنه حيادي قيمياً، كما يشاء المذهب العلموي قصير النظر. والواقع أن الافتراض المسبق لوجو جماعة برهنة يحيل هو ذاته إلى معايير أخلاق نظرية. وهذه الجماعة لا تنحل إلى جملة حادثية، بل تدل على عالم أشخاص. وهذه الجماعة تفترض اعتراف الأعضاء كافة «من حيث إنهم شركاء في المناقشة وعلى قدم المساواة بالحقوق». إن الجماعة التي تشكل أفق العلم تفتح أمامنا باب الاعتراف المتبادل بين الأشخاص. وبدون ذلك لا يوجد علم. وليس بممكن دحض الوضعية والعلموية دحضاً أبرع. وهما تتغافلان عن ذاك الاعتراف المتبادل بين الأشخاص وتفترضان أن البحث عن الحوادث، والاستعمال المنطقي للعقل: كافيان لبناء العلم.

ولكن هل تحيل فكرة جماعة برهان على آمر أخلاقي؟ فإذا كان المنطق والعلم يفترضان مسبقاً هذه القاعدة، قاعدة البرهنة والاتفاق، فهل ينتج عن ذلك أن تكون تلك القاعدة أخلاقية، وأن يحدث تقهقر ينتهي إلى الآمر

القطعي ذاته؟ لنطرح السؤال على نحو آخر: لو أن الشيطان ذاته كان يبلغ الجماعة العلمية؟ قد يكون في وسعه، مع رجوعه إلى جماعة البرهان، ألا يتخلى عن إرادته الخبيثة. ويجيب (آبل) عن ذلك قائلاً إن الشيطان نفسه، وهو راغب في الانخراط في الجماعة، يترتب عليه أن يتصرف كما لو أنه قد تغلب على الأثرة. وإذن فهو سينصرف نحو آمر قطعي. وها هو ذا شيطان ينال منه الإلزام...

هناك إذن، في نظر (آبل)، «يجب عليك» صادر صدور **أفق العلم**. وكل تسويغ منطقي يفترض توافر إطاعة معايير أخلاقية أساسية. مثال ذلك الكذب الذي يجعل كل حوار محالاً. وذاك هو خلق المنطق والعلم. ومن البديهي أن هذه الأخلاق النظرية مرتبطة في رأي (آبل) نفسه بتحليل جانب اللغة الإنجازي. وكل منطوق يتناول حوادث يمتنع فصله في الواقع عن فِعال لغوية من طراز: «إنني أؤكد بذلك، ضد أي معارِض حائر...». إن فَرضاً مسبقاً إنجازياً يعمل خلف كل منطوق يتناول الواقع. القول فعل. وهو ليس رجوعاً إلى عمليات فكرية نظرية وحسب، بل إلى خلفية اتصالية تُطلب فيها بنوع ما موافقة الآخرين دون عنف ولا كذب. وهنا يرجع (آبل) صراحة إلى (سيرل) ونظريته عن أفعال اللغة.

«الأخلاق النظرية أمر مفترض مسبقاً بحسب مقاربتنا الكاشفة، على مستوى التفاهم بين الأشخاص على معنى المنطوقات وصحتها [...]» (ك. أو. آبل. المصدر المذكور/ دار النشر الجامعي في ليل ص95).

وحاصل القول، إن المنطق والحقيقة يفترضان جماعة برهان لا تنفصل عن معايير أخلاقية. وسنلاحظ أن منظور (آبل) **منظور متعالٍ** ويرجع حتى إلى «ما قبل» لجماعة الاتصال، وذاك يشكّل شرط معنى المنطوقات وصحتها، وهو يجعلها جائزة. إننا نجدنا حيال فلسفة من نمط التعالي الكانتي. وقد أشار (جان ـ مارك فرّي) في كتابه «**هابرماس، أخلاق الاتصال**» PUF تماماً إلى السمة الكانتية لتأسيس (ك. او. آبل) الملمع إليه:

«إن فكرة **جماعة الاتصال** ـ وهي حكماً جماعة غير محدودة وبريئة مثالياً من العنف ـ تبدو في هذا التصور على أنها المرجعية اللازبة والمحدودة لكل ممارسة إنسانية مشفوعة بمعنى. ولذا فإن (آبل) لا يخشى الكلام على **تأسيس أقصى للعقل**) (ج. ـ م فرّي: المصدر المذكور/ PUF ص22).

إن (آبل) إذ يرقى إلى الشرط الأقصى للصحة والدلالة إنما يتخذ (كانت) مرجعه.

ويعترف (هابرماس) بفضل محاولة (آبل) العظيمة عليه.

«إن فيلسوفاً من الفلاسفة الأحياء لم يؤثّر على توجيه فكري تأثيراً دائماً بمثل تأثير (ك. أو. آبل)، (ج. هابرماس: **الأخلاق والاتصال**/ سرف ص21).

ومن البديهي أن تحولاً مهماً في المنظور سيحدثه (هابرماس). وفي الواقع فإن الأخلاق النظرية، أخلاق المناقشة، ستؤسس لدى (هابرماس) بعون ذرائعية كلية، بينما يشيد (آبل) فلسفة عقلية من طراز كانتي.

الفصل الرابع

الأخلاق والأخلاق النظرية لدى جرجن هابرماس

أولاً ـ الأخلاق والأخلاق النظرية

ولد (جرجن هابرماس) سنة (1929)، ودرّس الفلسفة في جامعة فرنكفورت. وهو بوجه خاص مؤلف كتاب «**نظرية الفعل الاتصالي**» (فايار 1987) و«**الأخلاق والاتصال**» (سرف 1987) و(«**مقالة فلسفية عن الحداثة**» (كاليمار 1988) و«**في أخلاق المناقشة**» (سرف 1992).

لنميز هنا، مع هذا المفكر، تمييزاً دلالياً مهماً. لنتجنب خلط المسائل **الأخلاقية**، وهي ثمرة قصوى لسبيل برهاني كلي سنعرض له فيما بعد (ص65 وما بعد)، لنتجنب خلطها بمشكلات **الأخلاق النظرية** بالمعنى الصحيح، وهي، في لغة (هابرماس)، تعود إلى الاختيارات القيمية التفضيلية لكل امرىء، اختيارات ذاتية بصورة أساسية. الأخلاق تقابل منظوراً كلياً يجاوز تخوم كل ثقافة معطاة، بينما **الأخلاق النظرية**، بالمعنى الضيق لهذه التسمية، لا تتناول كلها تناولاً تاماً التساؤل العقلي.

«ينبغي على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألاّ يدع نفسه يفلت من سياق ما بين الأشخاص للمشاركين في الاتصال والذين ينخرطون في علاقات شخصية بينهم [. .] ونحن بتجاهلنا سياق التفاعل

المتداخل بوساطة اللغة وكذلك منظور المشارِك بوجه عام، لا نحظى بوجهة نظر حيادية، بل نبلغ رفع حواجز كلياً وحسب المنظورات الفردية للمشاركين» (ج. هابرماس: **في أخلاق المناقشة/ سرف ص139**).

وعلى الرغم من أن الأخلاق النظرية تقابل في لغة (هابرماس) حصراً، الاختيارات القيمية الذاتية للحياة المشخّصة، تقابل المقوِّمات الوجودية بأكثر من المنظورات الكلية، فإننا سندمج مفهوم الأخلاق ـ المرتبط بالمسيرة البرهانية ـ في دراستنا، على نحو ألاّ نسرف في إفقار موضوعنا. ومن ناحية أخرى، أليست الأخلاق والأخلاق النظرية مرتبطتين ارتباطاً لا تنفصم عراه؟

ثانياً ـ الأسس الزائفة المردودة: العلم بوصفه أيديولوجيا الخطاب «الحداثي» ـ المتيافيزياء

لو شاء (العقل العلمي)، «ما يجب عليك»، أن يُشادا وينتظما لأبعدا بعض العوائق أو العقبات التي تشكّل حداثتنا أو ماضينا الميتافيزيائي، وبادىء ذي بدء، الأيديولوجيا العلموية ـ وهي تنذر نفسها للعلم حصراً ـ وقد حلّلها (هابرماس) منذ كتابه «**معرفة ومصلحة**» (1968) من حيث إنها ارتداد عن التفكير. إن دراسة العلموية، وكذلك الوضعية، دراسةٌ مُنيرة: ذلك أن الموقف «الموضوعوي» الذي يموّه تكوينه من قِبل فاعل مبدِع، إنما يتحاشى الأمر الأساسي وهو حضور الفاعل المؤسس. إن العلم الموضوعوي يعجز عن تقديم أي مبدأ لبحثنا.

ولا يقل الارتياب في «**خطاب الحداثة الفلسفي**» بوصفه منطلق الأخلاق أو الأخلاق النظرية، وهو خطاب مفكرين ينتسبون إلى التقليد النيتشوي (فوكو، دريدا Derida الخ): فلئن جهدوا لخلع الفاعل والإنسان عن العرش، فإنهم يخفقون في تعريف عقلي عملي. من ذلك أن (فوكو)، وهو ينفي الفاعل (كما يقول لنا هابرماس)، يبلغ السلطة من حيث إنها ثابت فريد وحيد. بيد أن الأساس المبحوث عنه لا يمكن العثور عليه كذلك برجعة إلى

التصورات الميتافيزيائية الغابرة. إننا نعرف أن (جرجن هابرماس) يحدثنا عن «فكر ما بعد الميتافيزياء»[1]. وعلينا أن نعقد الحداد على الميتافيزياء التقليدية لأن من الحقيقي أن المفهومات الأساسية للميتافيزياء قد تفككت تماماً... لم يبق وجود، لم تبق أرض ميتافيزيائية وقد أُبعد الحدس الفنومنولوجي لدى (هوسرل) Husserl. إننا «مشردو الميتافيزياء» (الجدلية مع هجل، ولكن الفنومنولوجية أيضاً)، لأن الميتافيزياء، لم تعد تقدم لنا مفهومات، ولا صوى، ولا أسساً. ومنذئذٍ، ماذا يبقى لنا حتى نلج الأخلاق على نحو أفضل؟ كيف سنبني هذه الأخلاق وقد رُفضنا وأُبعدنا عن الوجود الميتافيزيائي!

ثالثاً: المنعطف اللساني والبحث عن الاتفاق

ثمة فكرتان ستقودانا هنا: أولاً، لكي ندرك إدراكاً أفضل العقل العملي، قد يجب أن نرجع (انظر فيما سبق ص40) إلى ما أصاب (دوميت) و(هابرماس) بتسميته **المنعطف اللساني**. فالفكر المعاصر يفترض في الواقع منعطفاً، تغير طراز، انتقالاً: انتقالاً من فلسفة الشعور إلى نظرية مرتكزة إلى اللغة والعلامات اللسانية. وإذن يجب على المفكر أن يتوجه اليوم شطر الاتصال **والتأويل**. فليس في وسع الكوجيتو، ولا سماء (الماهية) التي لا تُنال أن يهديانا: إنما اللغة هي الأكثر حقيقة كما سنرى ذلك فيما بعد.

ولكن اللغة تحيل على الاتفاق، على القبول، على الاتصال الشّاف، على الاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورون. ومنذئذٍ، فإن فكرة الاتفاق ستطبع بطابعها البحث الأخلاقي والأخلاقي النظري. إن «مبدأ الحوار» هو أساس اتفاق الفاعلين، وهو يقود نظرية الأخلاق النظرية. وستوجد أفكار قريبة من ذلك لدى (رولز) (على الرغم من أن هابرماس يبرز بُعده عن المفكر الأمريكي). وهكذا سيؤلف تحليل أفعال الكلام والاتصال المنتظَم الدرب

---

(1) انظر «الفكر ما بعد الميتافيزيائي/ كولان ص20 وما بعد. إن (هابرماس) يصف فكر ما بعد الميتافيزياء على أنه فكر ينطلق من مسألة وجود الكائن وهو يتطلع إذن إلى ما هو كلي إطلاقاً.

الأمثل لفلسفة الأخلاق النظرية (والسياسية). وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار العقلانية البرهانية الفاعلة في الممارسة اللغوية.

رابعاً ـ نمطا فاعلية عقلية

لنميز من أجل فهم هذه السبل الاتصالية فهماً أفضل نمطين من أنماط الفاعلية العقلية: الفاعلية المتجهة شطر **النجاح**، وهي تبحث عنه بوسائل توائمها؛ والفاعلية التي تخضع للتفاهم المتبادل. ففي الحالة الأولى، يركز الروّاد عنايتهم على نتائج عملهم. فإما أن يؤثّروا في عالم الأشياء (**فاعلية أداتية**)، وإما أن يؤثّروا في الآخرين محاولين الإمساك بسيطرة أو ممارسة سلطة على مناقشة هؤلاء الآخرين (فاعلية استراتيجية) وكلتا الفاعليتين، الأداتية والاستراتيجية، تستهدفان النجاح، الفلاح والتكيف مع أغراض محدَّدة. وهما لا يؤلفان سوى شيء واحد ضمن مسيرة واحدة. وعلى العكس، تُفهم **الفاعلية الاتصالية** ضمن تفاهم متبادل يهدف إلى التفاهم والقبول بين شركاء. وفي الحالة الأخيرة، يتعامل الشركاء بالبرهنة، وهذه البرهنة تفترض مسبقاً الحياد، ومسؤولية المتخاطبين، والسمة المعقولة لخطابهم الخ.. وبالإجمال، إن المناقشة الصحيحة تراضٍ، وهي لا تتعلق إلا بأسباب، وليس بالتهديد: إنها تستند إلى القوة الخالية من عنف الخطاب البرهاني. وإذ ذاك يؤثّر الواحد في الآخر تأثيراً اختبارياً في الفاعلية الاستراتيجية، في الفاعلية الاتصالية، يؤثّر الفاعلون طلباً للتفاهم المتبادل. وغير خافٍ أن الأخلاق تعثر هنا على مبدئها. وفي الواقع إن كل اتصال هو أمر **معياري**. إنه يفترض مسبقاً أن الآخر **شخص**، وأنني لا أعامله معاملة شيء. إن الاتصال يعلن عن مملكة الأخلاق النظرية، عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي.

«ما إن نرضى بالكلام حتى يترتب علينا أن نفترض بصورة متبادلة أننا مسؤولون، حتى قبل أن ندخل في أي شكل من أشكال البرهان، وإذن في الخطاب اليومي: لنكتفِ بضرب مثل واحد. إذا قلتَ شيئاً غامضاً، أو إذا

قمتَ بأي عمل مهما يكن سرّياً، فإن لي حقاً أن أطلب إليك: «ماذا فعلتَ» أو «ماذا قصدتَ بقولك؟»، وأنا افترض مسبقاً أن في وسعك تقديم شرح صادق، سواء أصبتُ أنا أم أخطأت». (ج. هابرماس: «أن تكون عصرياً بإصرار» في: **على نحو آخر. بم يفكر الفلاسفة** رقم 102 ص27، وما بعد).

هكذا يجب فرض توافر التعميم الكلي في دائرة الأخلاق النظرية. وفي الواقع كل اتصال يفترض مسبقاً وجود تفاهم بين الأعضاء، مبدأ تعميم كلي يلازم بنيات المناقشة بالذات. ولذا فإن المناقشة تتجلى في إهاب «عقل عملي» ونفتح السبيل أمام ما يبدو صالحاً للجميع.

إن العقلانية الاتصالية، وهي حافز العقل العملي، تقدم معياراً يتيح الحكم على شفافية السبل الاجتماعية. وهي تتيح كذلك تصور بناء (الحق)، ويفترض سلفاً تعميماً كلياً للمصالح بوصفه جملة الشروط الضرورية لاتفاق الحريات. إن (الكلي)، في (الحق) كما في الأخلاق، لا يبدو على أنه معطى، بل على أنه مطلب يتحقق ضمن الاتصال. وأن بحث (هابرماس) يندرج من هذه الزاوية في هذا الرصد المعاصر للكلي المشخص، الكلي الغني بالسمة الغيرية المعترف بها والمقبولة[1].

خامساً ـ حصيلة

تقدم لنا اللغة، في نظر (هابرماس)، مفتاح الأخلاق: استطاعة تحرر ومطلب. وهي تطلّ على **ذرائعية كلية**، تفكير في العلامات اللسانية المرتبطة باتفاق دون قسر. والذرائعية الكلية طريق للعقل العملي. وعلى الرغم من بعض الصعاب (أليس الانتقال من معيار يقبل التعميم الكلي إلى معيار أخلاقي نظري بالأمر البديهي دوماً، وهو يفرض ذاته حكماً؟) فإن هذه الفكرة لغز، فكرة غزو التخلق عبر الفاعلية الاتصالية، تبدو بلا ريب فكرة مهمة لتأسيس المشروع الأخلاقي ـ والأخلاقي النظري لعصرنا.

---

(1) انظر تاريخ الفلسفة، بإشراف ج. روس j.Russ: الأفكار المؤسّسة/ آ. كولان ص5.

وهذا المشروع الأخلاقي والأخلاقي النظري يرجع إلى (كانت) مع تميزه عن المشروع الكانتي تميزاً جذرياً، إنه في الواقع نوع من بديل عن الآمر القطعي، ذاك الذي يقترحه علينا (هابرماس) في مبدئه (U) للتعميم الكلي:

«يجب على كل معيار صالح [. .] أن يلبي الشرط القائل: إن العقابيل والنتائج الثانوية التي (على نحو يتسع للتنبؤ) تصدر عن حادث أن المعيار كان ملاحظاً **بصورة كلية** في نية إرضاء مصالح **كل إنسان**، إنها يمكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنيين» (ج. هابرماس: **الأخلاق والاتصال**/ سرف ص86 ـ 87).

هكذا يبدو الآمر القطعي في ما بعد الحداثة آمراً مرتبطاً بالاتصال الذي يقدم فهماً جديداً (للعقل العملي).

الفصل الخامس

الأخلاق النظرية للحضارة التقانية (يوناس)

أولاً ـ بروموثه الطليق

لئن حاول (آبل) و(هابرماس) بناء عقل عملي مستقل عن الميتافيزياء، فإن الأخلاق النظرية لدى (هانز يوناس)، على العكس تماماً، هي ميتافيزيائية، بله انطولوجية: فهذا المفكر الألماني المولود سنة (1903)، وهو تلميذ (هوسرل) و(هيديجر)، يشيد الأخلاق النظرية القادمة، أخلاق حضارتنا التقانية، على مذهب عن الوجود، على انطولوجيا، وهكذا يمتد تأسيس الأخلاق النظرية إلى الميتافيزياء، وحتى إلى مجال الكائن. فالأخلاق النظرية عند (يوناس) ترتاد وجوه المسؤولية، وهي ترتبط بميتافيزياء: وتلكم هي ما وراء الأخلاق وقد تطلعت شطر المستقبل البعيد الذي نحن مسؤولون عنه، وهي تنعطف نحو المستقبل. ولكن مبدأ الواقع[1] يسود كذلك مذهب (يوناس) الراغب في إبعاد شتى الطوباويات.

لنرجع إلى الوقائع! لنهرب من المَثَل الأعلى الخيالي المحض! نداء إلى الميتافيزياء، إلى مبدأي المسؤولية والواقع: وعلى هذا النحو تبدو الأخلاق

---

(1) لنلاحظ ازدواج تطلع (يوناس): نحو الوجود ونحو الواقع. إن الوجود هو الذي «يضطلع» بالواقع.

النظرية لـ(يوناس) في خطوطها الكبرى. إن (هانز يوناس) يشيد بربط الأخلاق النظرية بالوجود، وبمناقشة مَثَلي التقدم والطوباوية الأعليين، يشيد صرحاً يأخذ باعتباره معطيات العهد التقاني. ومن خلال هذه المبادىء والطرز المختلفة يحاول (يوناس) الإجابة عن مسألة مركزية، وبناء أخلاق نظرية جديدة، ما دامت الأخلاق النظرية التقليدية قد أصبحت عتيقة. لقد أُطلق سراح (بروموته) اليوم. أفلا ينبغي إعادة صياغة الأخلاق النظرية إذ ذاك؟

كيف إذن نؤسس الأخلاق النظرية إذا كان (بروموثة) طليقاً، وكان العسر يزداد حول الأرض، وكنا آيلين إلى العجز أو إلى سرف القوة؟ كيف سينتظم مشروع الأخلاق النظرية؟

ثانياً ـ طفرات الفعل الإنساني

وبادىء ذي بدء، تشخيص طفرات الفعل الإنساني الذي يدور بالتدريج على الإنسان نفسه وتحليلها وجلاؤها. أليس الفاعل بوصفه فاعلاً هو في الواقع موضوع التقنية المعاصرة؟ ولئن بدت ماهية «الإنسان» خلال زمن طويل ثابتة وجاثمة خارج حقل «التقنية» المحوّلة، فإن التقنية الحديثة تُدخل اليوم أعمالاً من نمط طريف وتتخذ الإنسان محل تأثيرها: إطالة أمد الحياة، مراقبة السلوك والمداخلات الوراثية وهي تبدي، بتلك الوثبة الكيفية، طائفة من المسائل والأخطار.

إطالة أمد الحياة تمسّ الإنسان من حيث هو إنسان، وتبرز نواة قيمية وأنطولوجية: إلى أي مدى تكون إطالة الحياة هذه مرغوباً بها، متمناة؟ مَن الذي ينبغي أن يفيد منها؟ ومن ناحية أخرى، نحن نعلم **أن تذكر الموت** قد يكون أساس حكمة، مثلما كان (كيركغارد) يحدثنا عن ذلك سابقاً: الموت، منظوراً إليه نظرة جد، أليس ينبوع طاقة لا يضاهيها سواها؟ ألا يحثّ على العمل؟ وإذا كان تحول ماهية الفعل الإنساني يحرم الفكر من عمقه... إن فكرة الموت الآتي ترشد الإنسان الجاد إلى الهدف الذي يوجِّه إليه عمله.

الموت حافز الحياة، والإنسان الجدي يفهم أن فكرة الموت دعوة للفعل. علينا ألا نضيع وقتنا! وهذا تماماً ما يذكّرنا به (يوناس) عبر إعادته صياغة الأخلاق النظرية حول المسائل المعاصرة.

إن رقابة السلوك ترسم أيضاً كوناً طريفاً من الإمكانات المقلِقة. لنضرب بعض الأمثلة: تنظيم السلوك بالعقاقير، التدخل المباشر في الدماغ بواسطة أقطاب كهربية مزروعة، برمجة العمل الإنساني بالمعالجة السلوكية، وطائفة من الطفرات التي لا مثيل لها في السابق، وحيث تستطيع التقانة تغيير الماهية الإنسانية ـ وأخيراً، لنذكر المداخلات الوراثية، وهي حال قصوى يقدر المرء على أن يهدّد فيها ماهيته الخاصة. وبوجه عام، إن السيطرة الوراثية، والتأثير في الجملة العصبية، حافلان بالأخطار لأنهما يتناولان «القاعدة الحيوية للهوية الشخصية» (ريكور).

هكذا تقودنا التغيرات الكيفية للفعل الإنساني مباشرة إلى قلب الحاجة الملحّة إلى أخلاق نظرية. وإن شرط وجود الواقع الإنساني يأخذ منذئذٍ بالكفّ عن أن يبقى ثابتاً. ولكن هل يمكن أن يكون النوع البشري موضوعاً للتقانة؟ هل ينبغي تغييره، تحويله؟ إن المشكلات التي تطرحها المداخلات الوراثية لا تكاد تحظى بأجوبة من الأخلاق النظرية التقليدية التي ترى أن مثل هذا التساؤل لا يمكن طرحه ما دام الكائن البشري يبدو في نظرها مستقراً.

«إن معرفة هل نحن مؤهلون لهذا الدور الخارق، ذاكم هو السؤال الأخطر الذي يمكن طرحه على الإنسان الذي ينجلي عن أنه يملك برهافة مثل هذه القدرة المصيرية». (هانز يوناس: مبدأ المسؤولية/ سرف ص42).

ثالثاً ـ من (كانت) إلى (يوناس): من الآمر القديم إلى الآمر الجديد

إذا كانت كذلك هذه التحولات في الفعل الإنساني، وكان الفعل يتناول حياة واهية فانية، يتناول الواقع الإنساني بذاته، فإن الآمر القطعي الكانتي لا

يستطيع أن يدل على الأمر المتكيف مع حضارتنا التقانية. إنه، كما نعرف، ينظم دون شرط ودون تعلق بمادة الفعل ولا بهدفه ولا بمضمونه أو بنتيجته، وإنما يتعلق بصورته وحسب، بعلاقته بمطلب تعميم كليّ. «اعمل على نحو أن تستطيع كذلك إرادة أن يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً».

ويستعيض (يوناس) عن هذا الآمر القطعي بآمر جديد يتضمن تمام الإنسان وتمام الحياة. هناك رغبة في صياغة الآمر القطعي المقابل لإنسانية واهية، قابلة التغير والفناء، موضوع تقانات مقلِقة. وإليكم هذا الأمر معبّراً عنه في طراز رباعي:

«اعمل على نحو أن تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية على الأرض».

«اعمل على نحو ألاّ تكون نتائج عملك هدّامة لإمكان مثل هذه الحياة في المستقبل».

«لا تفسد شروط البقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض».

«أدخل في اختيارك الحالي تمام مستقبل الإنسان بوصفه موضوعاً ثانوياً لإرادتك»[1].

وبقول وجيز، في وسعي المجازفة بحياتي الفردية الخاصة، بله تعريضها للخطر. ولكن ليس في وسعي البتة أن أفعل ذلك بالنسبة لحياة الإنسانية القادمة. هناك، كما نرى، لدى (يوناس) إرادة العثور على شكل كلي، وإن يكن هذا الشكل جد مغاير للجماعة الهابرماسية: فالإنسانية الشاملة هي التي أصبحت معياراً، وليست مرجعاً. إنني أضطلع بالإنسانية القادمة التي لن تقدم لي بالبداهة أية منحة. وهذه اللاتبادلية في الآمر (اليوناسي) تشكل عنصراً مميزاً ما دام واجبي ليس البتة بالصورة المقلوبة لواجب آخر. والمثل الوحيد الذي

(1) صيغت هذه الأوامر الرباعية في: مبدأ المسؤولية ص30 ـ 31.

يمكن أن يذكّرنا بهذه اللاتبادلية في الأخلاق التقليدية هو مثل الإلزام تجاه الأطفال المولودين: فأنا مدين لهم بكل شيء دون أن أنتظر منهم أي شيء.

رابعاً: مسألة (ليبنز) القديمة واستئناف مشكلة الوجود

لماذا هذا الآمر الطريف المعرب عن إلزامنا الشامل حيال الإنسانية القادمة؟ هنا يعيد (يوناس) صياغة مسألة (ليبنز) Leibniz القديمة ـ لماذا يوجد شيء بالحري دون العدم؟ فتصبح المسألة: لماذا ينبغي تفضيل الوجود على العدم؟ وجواب (يوناس) هو الآتي: الوجود خير من اللاوجود: هناك فضل مطلق للأول بالنسبة للآخر. وعلى هذا النحو تمدّ الأخلاق النظرية مسألة الوجود وترسّخ فيها نظرية القيم. وهذا يعني أن الإلزام لا يصدر عن إرادة تأمر وحسب، بل عن (الكائن) و(الخير) بالذات. وقد ارتدى (يوناس) إهاب الميتافيزيائي في وجه الوضعيين.

«ينبغي على تأسيس مثل هذه الأخلاق النظرية التي لم تبق مرتبطة بمجال مباشر بين الأفراد المعاصرين، ينبغي أن يتسع حتى الميتافيزياء، وهذه وحدها تتيح التساؤل: لماذا يجب وجود بشر في العالَم» (هـ. يوناس، المصدر المذكور/ سرف ص14).

ومثلما أبعد (أفلاطون) عدمية المغالطين وربط الأخلاق بـ(الماهيات)، فإن (يوناس) يؤسس الخير على الوجود، والوجود أفضل من اللا ـ وجود. وهو يقابل «اللا ـ وجود» برفض لا يحدّه قيد! لنقف إلى جانب الوجود، وذاك هو تدبر كل كائن جزئي. فالحادث الوجودي الخام يخضع في نظر (يوناس) لمبدأ انطولوجي، لأمر أقصى: اضطلع بهذا الوجود الذي يعلو على اللا ـ وجود. ونحن ندرك الافتراق عن مشروع (هابرماس) المرتبط بفكر ما بعد الميتافيزياء.

خامساً ـ أنموذجان: مسؤولية والدية، مسؤولية رجل الدولة

لكي يجعلنا (هانز يوناس) ندرك إدراكاً أفضل معنى هذا التقابل الانطولوجي المتصل بالمستقبل البعيد، فإنه يقدم لنا أنموذجين متميزين بالدلالة: أنموذج المسؤولية الوالدية، وأنموذج مسؤولية رجل الدولة. وفي الحالين، تشمل المسؤولية **الوجود التام** للموضوع، وهي **موصولة ومستقبلية**.

المسؤولية الوالدية تتعلق بالطفل من حيث وجوده الشامل، وليس عبر حاجاته المباشرة وحسب، وهي مسؤولية لا يمكن أن تقف بإجازة: إنها موصولة لأن حياة الموضوع التي تستمر دون توقف تنجب من جديد مطالبها الآنية للآخر. وأخيراً فإن المسؤولية تتناول مستقبل وجود الطفل.

وكذلك فإن **مسؤولية رجل الدولة** هي طرازية أيضاً وتطرح التساؤل عن حياة الجماعة. إن السياسي ـ ولو كان حافزه تذوق السلطة ـ يتطلع إلى مجموعة، ويجهد لصون هوية في الزمان، وأخيراً، فإن عمله يستهدف موضوعاً له المستقبل ووجود البشرية القادم.

ويرسم (يوناس)، عبر هذه الأمثلة، أنموذج المسؤولية المعاصرة: إنها تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية، وهي تمتد إلى خَلَفنا البعيد جداً عنا، وأخيراً، كما رأينا، إنها خلو من التبادل. وهي تدل، في آخر المطاف، على مهمة في مستقبل لامحدود. المسؤولية تضطلع بإنسانية وبحياة واهنة فانية. وما دام الوجود أفضل بما لا نهاية له من اللا ـ وجود، فإن من واجبنا صيانة هذه الإنسانية داخل الوجود ذاته.

سادساً ـ آمر واقعي: نقد الطوباوية

وأخيراً، يريد (يوناس) أن يكون واقعياً: فهو ينقد طوباوية **المثَل الأعلى البيكوني**، وطوباوية **الماركسية**، وطوباية ارنست بلوخ E.Bloch، مؤلف **«مبدأ الأمل»**. فالمسؤولية لدى (يوناس) تبعد آلاف الأذرع عن الطوباوية.

قد يبدو (فرنسيس بيكون) F.Bacon (1561 ـ 1626) الرائد الحقيقي للطوباوية الحديثة: إنه يدفع الكائن الإنساني إلى غزو الطبيعة. يقول (بيكون): المعرفة استطاعة، سيطرة على الأشياء، سيادة الواقع، من خلال اكتشاف النظام الطبيعي. ولكن هذه «المعرفة ـ الاستطاعة»، وهذه الطوباوية، طوباوية الاستطاعة التامة تتحول آخر الأمر إلى تهديد. السيطرة تصبح استطاعة دون ضابط حقيقي وهي تقتضي منا «استطاعة للاستطاعة». ولولا ذلك لتقهقرت الطوباوية البيكونية وأمست خطراً.

المَثَل الأعلى الماركسي، نتاج فرعي لطوباوية (بيكون)، لم يحظ لدى (يوناس) بمعاملة أفضل. وفي الواقع إن هذا المثل يحقق في نظر (يوناس) فكرة سيادة تامة على الطبيعة. وهو يوحّد الشؤون الأخروية بالدافع التقني، ممارسة ثورية وتأهيل الأشياء. ينبغي طرد هذا الشكل من المَثَل الأعلى الطوباوي الذي يتخذ الإنسان مركز الكون ويمدّه انتماءه الانطولوجي. ولكن نقد الأمل والطوباوية الماركسية إنما يزداد إلحافاً على قدر فصل الماركسية الإنسان «قبل الثوري» عن إنسان الأزمنة القادمة، وهو الإنسان الشامل التاريخ والمصطلح مع ذاته ـ الإنسان الصحيح؟ يقول (يوناس) إنه موجود منذ الأزل، بارتفاعه وهبوطه، بعظمته وبؤسه. وعلينا ألاّ نُبعد هذا الواقع المبهم، كما يشاء (ماركس)، حتى تتاح لنا رؤية إنسان الأزمنة القادمة. إن الإبهام جزء من الفاعل الإنساني، وهو جزء من أجزائه المقوِّمة. ويا له من خيال أحمق ذاك الحلم بالإنسان التام، والكامل، والناجز، إنسان «**المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية**» لـ(ماركس).

وأخيراً، يبين (يوناس) أن من الضروري إبعاد «**مبدأ الأمل**» لـ(أرنست بلوخ) (1885 ـ 1977) الذي أراد الحفاظ على بُعْد طوباوي في الفكر الماركسي. فالحلم بحياة كاملة يعمر المَثَل الأعلى الاجتماعي لدى هذا المفكر القريب من (مدرسة فرنكفورت). وسيتحقق الإنسان التام في أوقات الفراغ والعيد. وهنا أيضاً ينتقد (يوناس) الإهمال التام لشروط وجودنا الانطولوجي،

وهو إهمال يستند إلى تمركز تشبيهي بالإنسان: الإنسان هو مركز الكون عند (بلوخ). نرد على ذلك أن طوباوية (بلوخ) تشتمل، مثل طوباوية (ماركس) على خطر خطير: فكرة أن الواقع الإنساني لما يتحقق، وأن على الإنسان أن يبلغ «الإنسان الأعلى». لنحذر هذا الإنسان الطوباوي:

«إن الإنسان الطوباوي الذي أصبح وحيد الدلالة حقاً لا يمكن أن يكون سوى إنسان المقدرة السحرية في علم المستقبل التقاني الاجتماعي الخاضع مع الأسف لشرط وجود كيما يسلك سلوكاً مناسباً ويشعر بذاته تماماً، وقد أُخضع لتأهيل يمتد إلى أعماق داخله ليتقيد بقواعد [. . .].

ينبغي **الأمل** - تماماً على عكس «مبدأ الأمل» الأخروي - بأن كل تلبية، حتى في المستقبل، ستنجب لا تلبيتها، وكل تملك سينجب رغبة، وكل صبر نفاذ صبره» (هـ. يوناس، المصدر المذكور/ سرف ص293).

يتضح إذن أن (يوناس) يبني أخلاقاً نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة، انطلاقاً من مسؤولية بعيدة ولا طوباوية: لنحمل تماماً تبعة وجود الإنسانية القادمة، بأن نفحص بجلاء استطاعة العلوم والتقنيات الحديثة. إن الأخلاق النظرية الانطولوجية لـ(يوناس) تستجيب لمشكلات عصرنا على مبعدة آلاف الأذرع عن الطوباويات الخطرة.

الفصل السادس

الأخلاق النظرية المستنيرة بالعصر القديم اليوناني ـ الروماني

أولاً ـ الأخلاق النظرية بوصفها علم جمال الوجود (ميشيل فوكو)

وإذا كانت فكرة أخلاق نظرية لا تنفصل عن جمال الوجود؟ ففي الجزأين الأخيرين من **«تاريخ الحياة الجنسية، استعمال اللذات»** (ج2) و**«الاهتمام بالذات»** (ج3) يرسم (ميشيل فوكو) أخلاقاً نظرية مرتبطة بممارسات تقوّم الفاعل وأسلوبية ذاتٍ جمالية. وهنا يسود المبدأ الجمالي (انظر فيما سبق ص44 وما بعد) تحليلات العصر القديم اليوناني ـ الروماني وهي تحليلات وسّعها (فوكو) في هذين الكتابين.

إن جمال السلوك، وهو فنّ الحياة، تمارين روحية، أسلوبية حياة، هذا الجمال يقودنا في اليونان إلى أخلاق نظرية. وعلى هذا فإن أنوار العصر القديم يتيح لـ(فوكو) أن يفكر في مطلب الأخلاق النظرية، ولا يعني ذلك أنه يجب أن ننسج هنا على منوال الإغريق والرومان، بل لأن ثمة بعض قرابة بين تجربة اليونان وتجربة ثقافاتنا المعاصرة. إن يونان وروما لم يبلغا مقولتي القانون والممنوع، وهما مقولتان مسيحيتان نوعياً. ومن المعلوم أننا نجرّب اليوم انحسار الممنوع. وهكذا يباح التساؤل هل أن جمالية السلوك اليونانية الرومانية

ترسم طرازاً يمكن أن يثير اهتمامنا؟ وقد جاء (فوكو)، وهو يقذفنا إلى ذاك الماضي البعيد جداً، جاء بحقل تساؤل أخلاقي جديد. هل الأمر أمر نقل التجربة القديمة إلى تجربتنا؟ كلا، بل أمر تفكير في الحداثة بدءاً من شتى طرز تكوين الفاعل. فعندما لا يسيطر الممنوع، سواء في اليونان أو في ثقافاتنا، كيف نكوّن أخلاقاً نظرية، كيف نبني حياة ذاتية؟

أما كتاب «**استعمال اللذات**» فإنه ينقلنا إلى ميدان الثقافة الإغريقية المدرسية للقرن الرابع قبل الميلاد. ومن المعلوم أن الفاعلية النفسية (ولا سيما الجنسية) مدمجةٌ في **جمالية وجود** حقيقية هي بالبداهة وقف على الرجال الأحرار الراغبين في إسباغ صورة جميلة على حياتهم:

«إن مطلب الصرامة المتضمَّن في بنية الفاعل المسيطر على ذاته لا تبدو في شكل قانون كلي يترتب عليه وعلى الجميع الخضوع له: بل بالحري كمبدأ إسباغ أسلوبية على سلوك الذين يريدون أن يسبغوا على وجودهم أفضل إنجاز مستطاع [. .]. وفي إنضاج هذه المطالب للصرامة [. .] لم ينشد الإغريق تحديد قانون سلوك إلزامي للجميع» (م. فوكو: **استعمال اللذات**/ NRF كاليمار ص275).

إذن، لا إلزام أبداً، لا قانون كلياً أبداً، لا ممنوع عاماً مفروضاً على الجميع، بل أسلوبية حياة، وهي بالبداهة خاصة بوسط صغير جداً: وسط الراشدين الذكور الأحرار. وفي هذه الثقافة، حيث لا يحتل الممنوع المنزلة المركزية في التفكير الأخلاقي النظري، فإن الجماعة الأصغرية ـ جماعة الرجال الأحرار ـ الطبقة المغايرة للنساء والعبيد ـ ستجعل حياتها ثمرة فنون الوجود، والممارسات التي بها يحوِّل الفاعلون ذاتهم بذاتهم، بوساطة صور جميلة.

لننتقل الآن إلى هذا القرن الثاني بعد الميلاد، وقد شرح كتاب «**الاهتمام بالذات**» مشروعه الأخلاقي النظري في ذاك العالم الهلنستي والروماني الذي

أعقب وفاة (الاسكندر) وامتد حتى القرون الأولى من التاريخ الميلادي. لم يبق الفرد إذ ذاك محبوساً في العهد اليوناني القديم بل صارت مشكلة إضفاء الصبغة الذاتية مشكلة مركزية ـ هلاّ سيتعلق الأمر بانعطاف على الذات؟ كلا. إنه بالحري سبيل للحرية بتكوين فاعل مستقل ذاتياً داخل بعض البنيات.

ففي الامبراطورية الرومانية كانت تسود إذن ثقافة الذات، فكرة ضرورة اعتناء الإنسان بذاته، وهما بالتأكيد فكرتان قديمتان جداً في المجتمع اليوناني ـ ما دام (سقراط) Socrate كان ينظر في **«الدفاع»** إلى العناية بالذات على أنها شيء أساسي ـ ولكن الفكر إذ ذاك كان يعيد اعتناقها بقوة في إطار فنون الحياة. ولقد اتسم القرنان الأولان من العهد الامبريالي بأنهما العصر الذهبي لثقافة الذات. وكذلك يذكُرنا (إبيكتيت) Epictète (50 ـ 130) بأن على الإنسان أن يسهر على نفسه.

وهذا الاهتمام بالذات يستلزم جهداً، مهمة قاسية ولا يقتصر على إنفاق مجرد «انتباه منتشر». إنه يحتاج إلى وقت، إلى عمل تأملي طويل.

ويرجع (سينيكا) Sénèque و(أبيكتيت) و(مارك أوريل Marc Aurèle إلى تلك الأوقات التي ينبغي بذلها في التفات المرء لنفسه [..]. فذاك الوقت ليس بفراغ: إنه مملوء بالتمارين، بمهمات عملية، بأنشطة شتى. فالاهتمام بالذات ليس منصباً دينياً فخرياً لا يقابله عمل [..] بل هناك التأملات، والقراءات، والملاحظات التي تُدوّن على الكتب أو بمناسبة المحادثات المسموعة» (م. فوكو: **الاهتمام بالذات/** NRF كاليمار ص66).

ولكن، ماذا يعني بجوهره هذا العمل الشاق، هذه السيطرة على الذات؟ هنا تكون الأخلاق النظرية **تنقية منهجية للتصورات**، إرادة ضبطها، وتصفيتها، ومنع مرور أول ما يرد إليها. يجب «السهر باستمرار» على الأفكار التي تخطر في البال: رفض ما لا يليق بنا، على صعيد العلاقة بالذات، وقبول ما يمكن دمجه في عقلانية، وسط اختيار عقلاني. سنقول لكل تصور: «أرني

أوراقك!». وستنشأ خلال هذا الاصطفاء المنهجي ذات تملك ذاتها وتوصل إلى اللذات والأفراح، بدل بلوغ قوة مسيطِرة وحسب.

ذاكم هو هذا «الاهتمام بالذات» الذي قد يبدو بالتأكيد صارماً في بعض الأحيان. ولكن ينبغي ألاّ يخدعنا ذلك. إن جعل الإنسان نفسه في صورة جميلة أمر غريب إذ ذاك عن فكرتي الزلة والشر، وهما فكرتان مسيحيتان نوعياً. ولئن وُجدت صرامة، فإن طراز الإنجاز الأخلاقي النظري بعيد عن كل إطاعة لقانون عام، وعن كل ممنوع. فهذه الأسلوبية الحياتية تقشف روحي، وهي ليست البتة شعوراً بالذنب أو بالخطيئة. وهي تمتزج بعمل إضفاء الصبغة الذاتية التي بها يبني الفرد نفسه. ولئن رجّحت المسيحية التنكر للذات، فإن الفكر اليوناني ـ الروماني يجعلنا نكتشف نماذج تجيش بالجمال وبالأخلاق والنظرية، بعيداً عن الشعور بالذنب والشر. إنها تنقلنا إلى «فنون حياة» هي مادة لا تنضب لتفكيرنا الأخلاقي النظري المعاصر.

ثانياً ـ منظورات رواقية (بيير هادو)

وإذا وجب على الأخلاق النظرية المعاصرة أن تجهد لتكتشف من جديد الفكرة القديمة للمدارس الهلنستية والرومانية ـ الفكرة الحاضرة سلفاً فيما مضى في الكلام الحي لـ(سقراط) ـ وهي تنص على أن الفلسفة ليست عملاً تأملياً محضاً، بل إنها، من جميع الجوانب، **تمرين روحي**، ممارسة ذاتية وحكمة، توجيه الحياة؟ هكذا تبدو مقاربة (بيير هادو) P.Hadot الذي يؤمن بأن في وسع الحداثة أن يجرّب التدرب على الحكمة، وهذا التدرب يدنو من المَثَل الأعلى للأقدمين من وجوه عدة.

«اعتقد أن هذا التدرب على الحكمة يستطيع أن يتطلع إلى تحقيق ترصيع الأنا في العالَم وفي الكلي، ويجب عليه ذلك» (ب. هادو: الحكيم والعالِم، في: «زمن التفكير»/ NRF كاليمار ص177).

ستفكر حكمة زماننا إذن في الممارسات القديمة للذات، وهي جد حافلة بالتعليم.

فكيف إذن، والحالة هذه، لا نرجع إلى مفهوم «**رواقية خالدة**»، وهو موقف ممكن دوماً من مواقف الشعور الإنساني، المتصل اليوم، **هنا الآن**، بكل واحد منا؟ ألا يمكن أن تتوحد هوية الأخلاق النظرية مع البحث الدائم عن الصفاء، عن هذا البناء لحصن داخلي بمنجى من عيوب الأهواء واضطرابها؟ وعلى هذا النحو يدخلنا (بيير هادو) بكتابه «**الحصن الداخلي**» (فايار) في كتاب «**الخواطر**» لـ(مارك أوريل) وفي «**الرواقية الكلية**»، وهو في رأينا دليل للأخلاق النظرية المعاصرة. ألا يوجد في البشرية رواقية كلية، إمكان دائم للكائن البشري الراصد للحكمة؟

«يمكن القول [. .] إن الرواقي يشعر بالصفاء صفاء مطلقاً وبالحرية وبالصون بقدر وعيه بألاّ وجود لأي شر سوى الشر الأخلاقي». (ب. هادو: **الحصن الداخلي**/ فايار ص331).

الرواقي يعرف بأنه ينتمي إلى الجملة الكونية، وأنه سيشيد ضمنها حصناً داخلياً سيتيح له أن يكون مصوناً بإطلاق من السوء. وإذ ذاك تغدو الفلسفة تمريناً روحياً منظّماً ومسيرة شطر الحكمة. وهكذا تستطيع الرواقية الكلية أن تذكّرنا في زماننا المضطرب والمحروم من الصوى والمرشد بأن في نفوسنا، في قوة فكرنا نجد قواعد النظر والعمل:

«أن نعيش بملء وعينا، بملء جلائنا، أن نعطي لكل لحظة من لحظاتنا كل اشتدادها، ونهب معنى لكل حياتنا» (ب. هادو، المصدر المذكور/ فايار ص333).

هذا مَثَل أعلى لا يبدو البتة أنه بال: إن «**الخواطر**» وهي حية دوماً، هي ينبوع إلهام لا ينضب للأخلاق النظرية المعاصرة.

ثالثاً ـ منظورات كلبية (ميشيل أونفري)

الكلبيون؟ لقد كانوا في القرن الرابع قبل الميلاد يلتحون ويحملون خرج المتسولين وينتمون إلى (الكلب)[1]. وكان (أنتيستين Antistène و(ديوجين) Diogène الكلب وسواهما ينتسبون إلى تلك الفئة من الفلاسفة الذين يبدون اليوم في نظر (ميشيل أونفري) M.Onfray ذوي حضور حالي ضخم! لنُجِدْ أن نكون كلبيين حقاً ولنتعلم كيف نعيش ونفكر مرة أخرى في ضوء هذه الرحلة إلى يونان. والواقع أن اللغة قد أفسدت المعنى الحقيقي لكلمة كلبي لأن الكلبية الصحيحة تدعونا إلى ممارسة الأخلاق النظرية على نحو جديد. ماذا نَعني؟ بدلاً عن فكرة الثقالة، دعوة للتجرد، إرادة السيطرة على الذات، بأكثر منها دعوةً لامتلاك ثروة. ومن هنا جاء دنّ الكلبية المشهور جداً والذي يعبّر عن السيطرة الروحية في توجيه الحياة.

ولكن أي مبدأ ينظّم الكلبية ويجعلها أنموذجاً لنا؟ إن (ميشيل أونفري) يربط الأخلاق النظرية الكلبية بمبدأ لعب جمالي. هؤلاء السقراطيون الهاذون، بردائهم المهترىء وخرجهم ومصباحهم المتقد في رابعة النهار، واحتقارهم المواضعات الاجتماعية كلها، يبرهنون على سيادة جمالية: إنهم يلعبون، وبدلاً من المفهومات، فإنهم ينسلخون لعباً عن كل عائق. لقد مارس (ديوجين الكلبي)، وهو يكسر قصعته ويتنزه في شوارع أثينا ظهراً ومصباحه بيده، مارس أخلاقاً نظرية قائمة على اللعب، وصنع من حياته واقعاً جميلاً نقياً، بعمل الفكر، شأنه شأن الرواقيين والإبيقوريين في القرن التالي:

«إن الوقائع والحركات الكلبية تعرب عن ضرورة سيادة فريدة: على كل إنسان أن يغدو إلهاً. ولم يبق من الممكن جذرياً أن نجعل خرافة إلٰه دون

---

(1) كلبية كلمة صادرة عن أصل إغريقي Kuniros وهي تعني الكلب. وقد أسس (أنتيستين) هذا المذهب وكان يعلّم في (سينوسارج) في مقبرة (الكلب) ويدعو نفسه الكلب (لاحتقاره المواصفات بلا ريب).

صورة عريقة له أمراً بالياً [. .]. لقد أصبحت الحياة مقدسة من حيث إنها وحيدة وقادرة على أن تكون جميلة لأنها تُعاش في ظل امتزاج الأخلاق النظرية بالجمال [. .]. إن أعمال الكلبيين تتضمن رفض الدروب التي تقود إلى لا ـ مكان ـ دروب المَثَل الأعلى للزهد والتجرد ـ وتفضيل الدروب التي تؤدي إلى الاستقلال الذاتي» (م. أونفري: **كلبيات**، كتاب الجيب ـ مكتبة محاولات ص57، 60).

الأمر، كما في الإبيقورية، هو أمر بناء المرء تفرده بناء أثر فني. ماذا يعني العمل على الطريقة الكلبية؟ إسباغ صورة على الحياة اليومية المتحولة، التفكير في الحياة ونحتها، وأن يصبح المرء فيلسوفاً مضنّاً. إن الأخلاق النظرية لعب وفن معاً.

رابعاً ـ خاتمة

على هذا النحو تلحق الأخلاق النظرية الكلبية بتلك الجمالية التي بشّر بها (ميشيل فوكو)، تلك الأسلوبية الكاملة للحياة، وذاك التكوين للذات. إن الكلبيين، وقد أبعدتهم الكتب التعليمية، يعودون للظهور في وقتنا المعاصر: تماماً في الضوء اليوناني واللاتيني الذي ينير بعض رحلات الأخلاق النظرية لزماننا. فإن لم يكن الأمر «رجعة» إلى الفكر القديم فإن هذا الفكر يستطيع على الأقل أن يلهمنا: الإنسان، قبل هديه الفلسفي، هو ضحية اضطرابات الأهواء. فهو يكتفي بـ«التحمل مزمجراً» (ب. هادو). وستتيح له التمارين الروحية اليونانية ـ اللاتينية بلوغ حال من الكمال والانسلاخ عن الأهواء. وهكذا نجد الفلسفة القديمة خصبة بنماذج معاصرة.

الفصل السابع

فلسفة ترقب دعامات طبيعية (شانجو)

الأخلاق التي تتناول السلوك الفردي وتجمع التعاليم الاجتماعية، **والأخلاق النظرية**، أي ما وراء الأخلاق، تلك التي تعنى بإقامة أسس قواعد السلوك وبناء نظرية عقلانية عن الخير والشر، ألا تستند كلتاهما إلى أسس طبيعية ينبغي البحث عنها في عمل الدماغ البشري؟ وهذه هي المشكلة التي تصدى لها (جان بيير شانجو) J.P.Changeux بجرأة في حواره مع (آلان كون) A.Connes في كتاب «**مادة للتفكير**».

وعلى نقيض المفكرين الذين يصبغون الأخلاق النظرية بصبغة انطولوجية ويربطونها بمذاهب الوجود (انظر فيما سبق ص79 تحليلات يوناس)، فإن (جان بيير شانجو) يعتنق تحليلاً أساسه المعرفة العلمية والموضوعية منطلقاً من معطيات العلوم ـ العصبية، وهي أساس مناقشة أوثق، في رأي (شانجو)، من مصادرة ميتافيزيائية. فعوضاً عن أية فكرة انطولوجية، نجد إذن أن واجب ـ الوجود والقيمة قد دُرسا بدءاً من نماذج العلم، وهي نماذج، كما يقول لنا (شانجو) يمكن التأكد من صحتها، وتتسع لإعادة النظر فيها. إن في ذلك تطلعاً علموياً وضعي المنزع، وسيكون من الصعب الانصراف عن دراسته. وكما أن الرياضيات، في نظر (شانجو)، لا تمثل سوى نتاج الفاعلية الدماغية، فكذلك المبحث القيمي يحظى بما ينيره علمياً عبر الجمل النورونية. ولذا فإن

الأخلاق النظرية تجد أنها تُفهم بالانطلاق من أسسها العلمية المختلفة.

هذا إذن تحليل يجعل الأخلاق النظرية تنهل من مشروع الأنوار[1]، وهو يعيد إلى الازدهار مقصد القرن الثامن عشر بوساطة العلوم العصبية المعاصرة: وفي إثر إبعاد الرجوع إلى الميتافيزياء، كيف تمكن إنارة مسائل الأخلاق النظرية؟ إن الملكات المعرفية المرتبطة بتمثل الآخر، وإذن بالشخص، تعتمد تفاعل جمل عصبية، وبوجه أخص، مراكز الفص الجبهي الذي قد تؤدي إصاباته إلى اضطرابات أخلاقية. فالقشرة الدماغية للفص الجبهي تتفاعل مع سائر المناطق الدماغية ولا يمكن، دون هزء، الكلام على «مركز دماغي للأخلاق النظرية». ولكن، مع ذلك، يبدو من المشروع أن نؤكد أن الجمل المتراتبة للأعصاب تسهم في الوظائف «المعرفية» التي تصلح لإنتاج القيم. وفي الحد الأقصى، يتيح التراث الوراثي المشترك للإنسانية، في نظر (شانجو)، على الأقل فهم، إن لم نقل الأخلاق النظرية، فعلى الأقل أسسها الطبيعية.

كيف نرى هذا التأويل لمسائل الأخلاق النظرية؟ إن فكرة الأسس العصبية ـ المعرفية لا تبدو غير معقولة، في مجال هذا البحث عن الملكات والبنيات التي تجعل من الممكن، بآن واحد، لأخلاق نظرية معقلنة عن القيم. ومن هذه الزاوية، تستطيع العلوم المعرفية[2] أن تقدم مفاتح فهم الأخلاق النظرية. ولكن عندما تُوضح بداهة الأسس العصبية ـ المعرفية، فإن مسألة مبادىء الأخلاق النظرية تظل لغزاً. وعندما شاء (شانجو) حذف «الفرضيات الميتافيزيائية المسبقة» والاقتصار على الأسس الطبيعية كان من الواجب البحث عن عمل الدماغ البشري في المجتمع، عن برمجته «المادية المنزع»، وذاك ما يدع سرّ الآمر الأخلاقي النظري موضوعاً لم يُمس ولم يُعالج.

---

(1) انظر ديدرو Diderot: حديث فيلسوف مع زوجة المشير.

(2) العلوم المعرفية: دراسة الذكاء الإنساني في ضوء الارتباط الوثيق بين علم الدماغ، واللغة، والمعلوماتية، الخ.

الفصل الثامن

من الأخلاق النظرية إلى السياسة:
نظرية العدالة والإنصاف لدى (جون رولز)

أولاً ـ ما العدالة؟

تُعَد **نظرية العدالة** (1971) لـ(جون، رولز) في العالم الانكلوسكسوني، ولكن أيضاً في أوروبا على نحو مطرد، أحد النصوص المعاصرة الأكثر شهرة في حقل الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية. وهو في الواقع كتاب أخلاق نظرية وفكر سياسي على نحو لا ينفصل، وهذا المَثَل الأعلى يسفر عن أنه مطابق تماماً للتقليد الأمريكي. ما العدالة؟ ما النظام العادل المستقر؟ كيف نفهم القواعد التي تهيمن على توزيع الخيرات والمصالح الأساسية؟ تلكم هي المسائل التي يطرحها (جون رولز).

ملاحظتان للبدء بالتحليل: أولاً، إن (رولز) لا يحاول حلّ مشكلة العدالة برمتها. إنه يُعنى، أكثر ما يُعنى، بالمبادىء المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعاً موائماً وعلى إعطاء الحقوق والحريات. والملاحظة الثانية ستتناول أسباب نجاح «**نظرية العدالة**». ذلك أنه، مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية يبدأ «عصر الفراغ» هذا الذي يجد الشركاء الاجتماعيون ورجال السياسة أنفسهم فيه حائرين. وعندما تبدو الطوباوية الماركسية عتيقة، يُسأل عن المبادىء التي تنظم العمل السياسي؟ هنا يأتي (رولز) بإشكاليات وبأجوبة. إنه، مثله مثل (يوناس) و(هابرماس)، يعيد التفكير في الحداثة.

ثانياً ـ حلّ بديل عن النفعية

النظرية الرولزية تأتي، بادىء ذي بدء، بحلّ بديل عن النفعية.

ففي القرن الثامن عشر، أسس (جيرمي بنتام) J.Bentham (1748 ـ 1832)، الحقوقي الإنكليزي، المذهب النفعي: فمبدأ السعادة الأكبر للعدد من الأفراد يصلح أساساً للحكومة. وإن مبدأ النفعية يفترض بحثاً مدروساً عن اللذات، حساب المتع التي تقود إلى الانسجام الاجتماعي. واعتنق (جون ستورت مل) J.Stuart-Mill (1806 ـ 1877)، بدوره، مبادىء النفعية ويرى كتاب «النفعية» (1861) أن المصلحة عاطفة غيرية الاحتمال، وأن مبدأ السعادة الأكبر، مجموعة التلبيات الأكبر، هو الذي يعمر النظرية النفعية، وهي نظرية انكلو ـ سكسونية نمطية.

المذهب النفعي الذي يعتمده (رولز) ويناقشه يمدّ إلى المجتمع المعايير، والمحاكمات المألوفة في نطاق الأفراد. والحق أن الفرد يميل إلى زيادة رفاهه الخاص، إلى القيام بحساب الخسائر والأرباح، على نحو يحقق لنفسه به أكبر خير ممكن. وعلى هذا المنوال تجدنا نفرض على أنفسنا تضحيات مفيدة غرضها جعلنا نكسب بعدئذٍ منافع أكبر.

لننقل إلى الجماعة هذه المحاكمة الفردية: كما يزن الفرد الخسائر والأرباح «كذلك يستطيع المجتمع أن يزن تلبيات مختلف الأفراد الذين يتألف منهم كما يزن لا تلبياتهم» (ج. رولز: **نظرية العدالة/** سوي ص50). وإذ ذاك، ما الذي يبدو حاسماً في هذه النفعية المدرسية؟ المجموع الشامل المتحقق للتلبيات، الرضا في حده الأقصى. وفي الحد الأقصى، كيف تعمل هذه النظرية النفعية التي تمدّ إلى الجماعة اختيار فرد من الأفراد؟ إنها تتخيل مشاهداً حيادياً يعيّن الجملة الأكبر لتلبيات المجموع.

أولاً، هذه النظرية لا تبالي بسعادة كل فرد، كل فاعل: فهي إذ تعامل جميع الفاعلين معاملة فرد واحد، وتأخذ بالاعتبار رفاهاً عاماً، ولكنها لا تهتم

بالشخص. هنا نجد النظرة الكانتية لـ(رولز) التي تقوده إلى إبراز ثغرات المذهب النفعي المدرسي. ومن جهة أخرى، عندما يُعنى النفعي بتلبيات الجماعة فإن الرفاه العام هو الذي يثير اهتمامه، وليس صفة التلبية. وعلى هذ فإن فكرة الرضا في حده الأقصى قد تقود إلى صياغات غريبة: إلى إبعاد الحرية والثقافة، والحقيقة، ما دام النافع أو الرفاه وحده هو الذي يهم. أجل، ليس النفعيون كافة كلبيين. ولكن مبدأهم المنهجي قد يتكشف عن أنه ضار.

وفي الحق إن النفعية مذهب اختباري ينطلق من الوقائع، بينما يتطلع (رولز) الكانتي إلى «شيء قَبْلي»: النفعية تنظر إلى الميول والنزاعات الإنسانية نظرتها إلى معطيات، ومن ثم، لتلبيتها. وعلى العكس تماماً، ينطلق تفكير (رولز) من مبادىء العدالة.

ثالثاً ـ مبادىء العدالة

وعلى خلاف هذه النفعية التي تبتعد عن الاهتمام بالشخص لدى تفضيلها مفهوم الرفاه الجمعي، يقترح (رولز) مذهباً تعاقدياً: العفو الاجتماعي يحيل على تقليد قديم جداً، يوضحه بوجه خاص (هوبز) Hobbs و(روسو) و(كانت). إنه يشير إلى مواضعة بها يكون الناس قد انتظموا في مجتمع سياسي. الأساس المثالي للتنظيم الاجتماعي.

يتخيل (رولز) تجمع أشخاص أحرار (الأمر يتعلق بكل بداهة بوضع افتراضي)، اجتمعوا لاختيار القواعد والمبادىء التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع، وبوجه أخص، توزيع الخيرات الأساسية (الحقوق، الحريات، الثروات، الخ). فالشركاء، وهم عقلاء كل العقل، واعون كل الوعي للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، وهم بالمقابل، جاهلون الجهل كله لخيراتهم الفردية الخاصة ولمنزلتهم في التجمع القادم: يتحدث (رولز) هنا عن «حجاب الجهل». ولولا هذا الحجاب لما خضع اختيار مبادىء العدالة للعقلانية ولما أصبح تابعاً للتسويغات الاختبارية ولانحرف على هذا المنوال

شطر النفعية. وبفضل هذا الحجاب، حجاب الجهل، على العكس، لن يحاول الأشخاص الأحرار، والمتساوون استخدام العدالة لصالحهم، وقد أصبحوا على هذا النحو مستقلين عن كل معطى أو صدى فرديين. وفي هذه الشروط يكفل حجاب الجهل أصول مناقشة منصِفة ما دام الأطراف الحاضرون لن يقرروا تبع مميزات اعتسافية.

وفي هذا المنظور، يعيّن الشركاء **أشخاصاً كانتيين**، يسهمون في شكل من أشكال الكلي، في ما هو ذو قيمة، حكماً، لجميع العقول. فما هي مبادىء العدالة التي تنبثق عن مناقشة الشركاء، في هذا الوضع المفترض؟ يقول لنا (رولز): ثمة مبدآ عدالة سيُختاران (انظر فيما سبق ص43 وما بعد).

المبدأ الأول يوجب المساواة في تحديد الحقوق والواجبات الأساسية. فلكل شخص، كما يقول (رولز)، حق مساوٍ للجملة الأوسع من الحقوق الأساسية، المتساوية للجميع.

والمبدأ الثاني يطرح عدالة صنوف التفاوت الاجتماعي ـ الاقتصادي عندما تقدم، بصفة تعويض، منافع لكل فرد، إذا أفادت الأفراد الأقل نصيباً. لا عدالة إطلاقاً في أن يحظى عدد صغير بمنافع تفوق المتوسط، شريطة تحسين وضع اللامحظوظين.

وعلى هذا النحو يرسخ أنموذج العدالة (الرولزي) في فكرة أصول اختيار منصف، غريب عن أولوية هذه المصلحة الخاصة أو تلك، وهي أصول يسودها اختيار المبادىء العادلة.

رابعاً ـ منظومة عادلة وأخوية

في الوقت الذي تتقهقر فيه الماركسية، وحيث شرعت أسسها تسفر عن عجز في فهم الحوادث الاجتماعية، يعرب (جون رولز) عن مَثَل أعلى نظري ـ عملي معقول، ما دامت كل زيادة لصالح الأكثرين حظاً إنما يُعوّض عنها

بتقليل أضرار الأقلين حظاً. وما يصوغه (جون رولز) على هذا المنوال أفلا يشكّل ميثاق الاجتماعية ـ الديمقراطية الحديثة؟ من المباح طرح السؤال. فالمفكر الأمريكي يعتنق وضعاً متوازناً بين مبدأ المساواة العبث وبين سيادة السوق المحض. إن المبدأ الثاني ينجلي عن فكرة تبادل ويتوخى المنفعة المتبادلة للشركاء الاجتماعيين في قلب منظومة تعاونية.

ومن البديهي أن هذا الميثاق الأمريكي للاجتماعية الديمقراطية إنما وُلد في أعقاب **التدابير الجديدة** New Deal، هذه الطريقة الجديدة للعمل الحكومي، هذا البرنامج الاقتصادي والاجتماعي الذي بشّر به (روزفلت) Roosvelt في الولايات المتحدة للتغلب على الأزمة العظمى في عام (1929).

خامساً ـ ضرورة نظرية عن (الخير): مذهب واجبات معتدل

لقد بدت لنا، إلى الآن، وجهة نظر (جون رولز) وعرضه للمبدأين بالانطلاق من وضع افتراضي، على أنها متسمة بعلم واجبات صارمة: إن الشيء المهم عنده هو الإلزامي، العادل، وهو يتميزان بتقدمهما على الخير. لنتحدث عن **مذهب واجبات**، أي عن مذهب يرى أن الأخلاق والأخلاق النظرية يقومان على العمل كما ينبغي، بغضّ النظر عن النافع أو الخير. لقد ظهر مذهب الواجبات في آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهو يأخذ عن (كانت)[1] ويعارض التقليد النفعي. ففي هذا المنظور لا يكون الفعل عادلاً وأخلاقياً لأنه صالح، بل لأنه مستقيم. وقد اعتنق (رولز)، بوجه الإجمال، إطاراً من الواجبات، وأبعد الرجوع إلى خير أسمى، إلى غاية سامية قادرة على تنظيم العمل الإنساني. وإن التقليد اليوناني هو ما يرفضه (رولز) على هذا المنوال: ذلك أن **«الأخلاق النيقوماخية»** لـ(أرسطو) إنما تُفهم، في

(1) انظر: بول ريكور: قراءات 1/ سوي ص182.

الواقع، ضمن منظور غائي (من اليونانية: غاية)، ما دامت العدالة تُحدّد فيه بدءاً من الخير ومن الغاية التي تسيطر على الإنسان.

وعلى الرغم من ذلك، فإن مذهب الواجبات (الرولزي) ـ إذ تنتقل المشكلة على هذا النحو من مسألة **الخير** إلى مسألة **العادل** ـ لا ينفي مذهباً عن الخير المحدود بالأساسي. الخير ليس مبعداً تاماً، حتى في قلب منظور واجبات. فإذا كان مفهوم العادل سابقاً مذهب الخير، فإن الأول يتضمن الثاني في آخر المطاف. هناك اتفاق بين العدالة والخير. وإن المجتمع المنظَّم جيداً، بدءاً من العادل، ألا يحقق خير الجماعة؟ «إن الفاعلية الجمعية العادلة هي الشكل الأكثر أهمية للسعادة الإنسانية» (ج. رولز، المصدر المذكور/ سوي ص571). إن عدالة الاستعدادات تسهم إذ ذاك في خير أعضاء المجتمع، ويزداد ذلك كلما أخمدت الميل إلى الضغينة والحسد.

الواقع أن مشكلة الحسد لا يمكن التغاضي عنها. لنعرّف الحسد على أنه تلك العاطفة من الحزن الناجم عن رؤية خير الآخر، وهي ذلك الميل إلى الشعور بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين. ومن المعلوم أن الحسد ضارٌّ اجتماعياً لأنه ينطوي على خبث، وأن المجتمع الجيد التنظيم يقود، بالانطلاق من العدالة، إلى تقهقر الحسد.

أولاً، أن يكون مصاناً تقدير كل إنسان، وأن احترام الشخص الإنساني يقلّل خطر الحسد. ولما كانت المنافع الكبرى لبعض الناس مرتبطة بأرباح أقلّهم حظاً، فإن الفوارق تغدو مقبولة بيسر أعظم. ومن جهة أخرى، تتيح العدالة لكل إنسان أن يحسن التصرف بمشروعه في إطار الجماعات المتعددة. وغير خافٍ أن تعدد هذه الجماعات ينزع إلى تخفيف رؤية الفوارق المؤلمة.

«وبوجه الإجمال، إن سمات نظام جيد الانتظام تقلّل عدد الفرص حيث يتعرض الأكثرون حظاً لخطر الشعور بشرط وجودهم على أنه قد أُفقر وأنه باعث إذلال [. .]. وعلى هذا أنتهي إلى القول إن من الأقل احتمالاً أن تستثير

مبادىء العدالة حسداً عاماً يمكن عذره [. .] وذلك بنسب مقلِقة» (ج. رولز المصدر المذكور/ سوي ص579 وما بعد).

هكذا أخيراً تقود المناقشة المنصِفة داخل المجتمع المتوَهم إلى العدالة بوصفها خيراً.

سادساً ـ في رعاية (كانت)

لا ريب في أن نظرية (رولز) لا تخلو من ضعف: فكيف نستطيع الاختيار في ظل حجاب الجهل؟ وكيف نقرر في جو الفراغ الشامل وغياب الصوى؟

«عبث أن تطلب من إنسان تخيل خطة لحياته إن كان يجهل من هو. فإذا حُرمنا من التقاليد ومن الجماعات التي ترفدنا بهويتنا لم يكن في وسعنا اختيار أي شيء على الإطلاق» (ج. راجشمان) J.Rajchman /PUF ص53).

زد على ذلك أن الوضع الأصلي أكثر تعقيداً وبناء إلى ما لا نهاية من الحال الشهيرة، حال الطبيعة التي يراد أن تحل محله. «حيلة معقّدة تعقيداً ضخماً» (بول ريكور)، فهي تؤدي إلى الارتياب بسائق البناء الثقيل ذاته الذي تقترحه مسبقاً.

وبالرغم من هذه الصعاب فإن مذهب (رولز) الأخلاقي النظري ـ السياسي لا يخلو من ميزات: إنه يحاول، بنية صادقة وبعيداً عن الوقاحات الراهنة، إقامة تصور منهجي للعدالة. إنه يقف على منأى من إبهامات النفعية الأنكلوسكسونية. وهو يمضي مباشرة، في مقاربته تلك، نحو مرجعية كانتية تضفي ثقتها على رؤية (رولز). أفلا يتحدث الفيلسوف الأمريكي عن **تصور كانتي للعدالة**، أو لا يضع أخلاقه النظرية وسياسته في رعاية سيد كونجسبرغ؟ إن (كانت) إذ يعرّف الناس بأنهم أشخاص يقدم لـ(رولز) أسس مذهبه. وفضلاً عن ذلك فإن (رولز) يعرض مبادىء العدالة وكأنها أشبه بأوامر قطعية. فالعمل

تبع مبادىء العدالة عمل تبع هذا النمط من الآمر. وإن للمبادىء السياسية على هذا النحو قاعدة من مبادىء النمط الأخلاقي.

وعندما جعل (رولز) نظرية العدالة تنهل من نظرية (كانت)، وحين أقام حواراً بين (كانت) و(مل) فإنه حقق إذ ذاك عملاً أصيلاً ومجدِّداً: لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان.

الفصل التاسع

غروب الواجب (ليبوفتسكي)

يسعى كتاب (جيل ليبوفتسكي) وعنوانه «**غروب الواجب**» (كاليمار) إلى فهم كيف تعمل الأخلاق النظرية في مجتمعاتنا، وفي وقت تسوده الفردية. فهو يقيم حال الأمكنة، ويشير إلى منطق «ما بعد الأخلاقوية» وهو منطقنا. فمجتمعاتنا الديمقراطية تُعد داخلة في ثقافة «ما بعد الواجب»، ما بعد ـ الآمر [. .]. وها نحن أولاء جد بعيدين عن (هابرماس)، وعن (يوناس)، ولكن عن (رولز) أيضاً. ويؤكد لنا (ليبوفتسكي) بُعْد الآمر الأخلاقي النظري. ويبيِّن عالِم الاجتماع أن الأخلاق النظرية، وهي الدواء الشافي الجديد لكل داء، إنما تنحلّ في أخلاق فردوية طريفة لا مؤلِمة. وعندما تتقدم النزعة الفردية وتتسع يضمر الواجب ضموراً كبيراً ويهزل بتماس «العيش الأفضل» وبكلمة واحدة، إن الأخلاق النظرية (الحقيقية) تتلاشى لحظة بلوغها الأوج على ما يبدو! فالأخلاق النظرية اللامؤلِمة تقع على بون آلاف الأذرع عن الواجب الصعب والشّاق. وإذا كانت الأخلاق النظرية تغذي وسائل الإعلام الجماهيري وعلم الحياة والتجارة، فإن الواجب المطلق يتقهقر.

«لقد سقطت الديمقراطيات فيما وراء الواجب، وانتظمت، ليس «دون إيمان ولا قانون»، بل بحسب أخلاق نظرية ضعيفة أصغرية، دون «إلزام ولا جزاء» [. .]، فالأخلاق المختارة لا تأمر بأية تضحية عظمى، بأي انتزاع من

الذات لا إعادة مطلقاً لتأليف واجب بطولي بل مصالحة القلب والعيد» (ج. ليبوفتسكي: **غروب الواجب**/ كاليمار ص14 ـ 15).

أما المسؤولية ذاتها (وهي تحتل مركز الأخلاق والنظرية لدى (يوناس)، (انظر فيما سبق ص79 وما بعد) فإنها قد تترجم الاتكال الاجتماعي للتصورات الكبرى للتقدم وتوضح الوعي بسمة انفتاح المستقبل. إنها النقطة الرئيسة لهذا «التحديد الأخلاقي النظري»، وهي قد تبدو «روح ثقافة ما بعد الأخلاق ذاتها» (ج. ليبوفتسكي، المصدر المذكور، ص215).

هكذا يعيد (ليبوفتسكي) بوصفه عالِم اجتماع عصرنا، الأخلاق النظرية إلى إطار الفردية الجديدة المعاصرة. ولكننا نستطيع أن نتساءل هلاّ تبقى مشاهدته السوسيولوجية على عتبة المحاولات الحالية الرامية إلى تأسيس أخلاق نظرية. فإذا كانت «أخلاق» عصرنا تستهدف في الغالب النظر الأصغري أو اللامؤلِم، فإن الأخلاق النظرية تظل، على الرغم من ذلك، مطلب تعميم كلي. إن مشروعات إعادة التأسيس المعاصرة تعارض صنوف منطق ما بعد ـ الواجب. وإن (ليبوفتسكي)، وهو عالِم اجتماع نيّر، لا يجلو مفهوم واجب ـ ما يكون من حيث هو مما لا يمكن أن ينحلّ إلى سواه، إلى أية مشاهدة اختبارية، إلى أي معطى تاريخي أو اجتماعي (كما سنرى فيما بعد ص134). فالإلزام هو نظام آخر مغاير تماماً، كما أعلمنا (كانت) فيما سلف.

خاتمة

مذاهب الأخلاق النظرية في عصرنا

يحاول فكر عصرنا **تأسيس** الآمر الأخلاقي **عقلياً** ببلوغ الكلي ـ ما هو حكماً ذو شأو لجميع العقول ـ وذلك بغرسه في المناقشة الحرّة، في الخطاب المعقلن والعقلي، في الاتفاق. وعلى هذا فإن فكرة مذاكرة دون عائق هي التي ترفد النظرية الأخلاقية المعاصرة بإحدى أكثر نواها غنًى وخصباً. الخطاب في نظر (هابرماس) والكلام الحق يشكّلان أساسي العقل العملي. وعند

(رولز) تسود فكرة مذاكرة دون قسر وسط وضع تفكيري ونطق متصل «بحجاب الجهل». وعلى هذا النحو يرتسم **العقل العملي الجديد** وسط اتصال عائد. وإن وساطة اتفاق تام وممكن على قدر سواء هو الذي يؤدي إلى الطفرات الأخلاقية النظرية والأخلاقية في عصرنا، وهو الذي يتيح التطلع إلى مشخّص كلي.

بيد أن (هانز يوناس) يعلّمنا كذلك أن علينا أن نجيب عن إنسانية الغد. ففكرة **المسؤولية** تسهم إلى جانب **الاتصال** في هذا التأسيس المعاصر للأخلاق النظرية: وهكذا يذرّ قرن تلك الجماعة اللامحدودة التي ننتمي إليها، عبر جلاء أفعال اللغة ومعنى وجود الإنسانية القادمة.

القسم الرابع

الأخلاق النظرية المطبّقة

عظمة الأخلاق التطبيقية أم بؤسها

هل ينبغي عند الاقتضاء القيام بأنواع من التجريب العلاجي، تحقيق عمليات زرع عصبية، السماح بأبحاث تتصل بـ«الهندسة الوراثية» (انظر التعريف ص112)، وقف الحمل في حالة التشوه؟

إن مذاهب الأخلاق النظرية المطبّقة في شتى الحقول الاجتماعية والعملية، وهي حاضرة في كل مكان، ومطلوبة داخل المشروع وفي اللجان الطبية على قدر سواء، إنها لا تحظى بسمعة طيبة عند المفكرين. وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة الانطلاق من مبادىء، والهبوط من جديد إلى مختلف الدوائر ـ العلوم البيولوجية، الإعلام الجماهيري، عالم التجارة، الخ ـ هذه الفكرة تبدو بصورة قَبْلية مشروعة تماماً. فكل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادىء تستهدف إنارة العمل. وإن العودة إلى «الكهف»، في عالمنا الاختباري، على نحو يتيح توجيه أحوال السلوك، لا تبدو هنا مسعى مجانياً. لماذا إذن هذا النقد الملحف للأخلاق النظرية المطبّقة؟

لنطرح هنا بعض الأسئلة التي ستطالعنا خلال أوصافنا وتحليلاتنا طوال جولتنا في مختلف القطاعات (أخلاق حياتية، أخلاق التجارة، الخ).

وبادىء ذي بدء، هل الأمر حقاً أمر أخلاق نظرية صحيحة، أي

تحليلات فكرية لقيم، أمر استئناف بحوث نظرية تتعلق بممارسات السلوك وبمعاييره، وبكلمة وجيزة، أمر ما وراء الأخلاق؟ ألا نجدنا في أغلب الأحيان حيال بدائل عن الأخلاق النظرية، وليس البتة أمام استئناف يوجبه التفكير؟ ألا ينبغي إبراز الإبهام الذي يحيق بـ«الأخلاق النظرية المطبّقة» على الممارسات الراهنة؟

وإذا تبين أن اختصاصيي الأخلاق النظرية كانوا من حيث الجوهر منظّري واجبات؟ **علم الواجبات**[1]: إن هذه التسمية تدل على علم أو نظرية (لوغوس) ما يجب فعله[2]. وقد ابتكرها (جيرمي بنتام) للدلالة عنده على الأخلاق العامة، ولكن أمرها آل إلى التحلي بدلالة خاصة جداً: دلالة جملة قواعد وواجبات مهنية، في الطب بالتأكيد، ولكن كذلك في المهن الحرَّة. وإن علوم الواجبات - وهي تؤدي إلى «مدونات واجبات» - تمثل إذن القواعد والواجبات الملازمة لممارسة المهن الحرَّة. ومن الجلي أن ثمة بوناً بين علم الواجبات وبين الأخلاق النظرية، بين القواعد والواجبات الاختبارية، وبين ما وراء أخلاق متسقة وموحّدة ومستندة إلى مبادىء. ألا إن **الأخلاق**، **وعلم الواجبات**، والأخلاق النظرية، كل ذلك جملة من الحدود المتجاورة دون أن تكون دلالاتها متطابقة. وكذلك ينبغي التساؤل عن «منظري الأخلاق النظرية» هل هم حكماء أم اختصاصيو علم الواجبات؟

ما المعنى الدقيق للأخلاق النظرية العملية في عصرنا؟ لنفحص بالترتيب الأخلاق الحياتية، وأخلاق البيئة، وأخلاق التجارة، وأخلاق الإعلام، وأخلاق السياسة.

---

(1) Déontologie.

(2) باليونانية Deon.

الفصل الأول

الأخلاق الحياتية، تعريفات، مبادىء ومراهنات

أولاً ـ تعريفات: ما هي الأخلاق الحياتية؟

ولدت كلمة أخلاق حياتية في أمريكا قبل نيف وعشرين عاماً، وتحولت تحولاً عميقاً بانتقالها إلى المفردات الذائعة. وقد ابتكرها في الولايات المتحدة عالِم السرطان (ر. بوتر)[1] R.Potter وكانت تدل عنده على مشروع استخدام العلوم البيولوجية الهادفة إلى تحسين صفة الحياة ـ وقد ذاعت كلمة أخلاق الحياة Bioétique في اللغة الفرنسية منذ أوائل الثمانينات، وذلك بنتيجة تقدم علم الحياة. ومن الملاحظ أن أخلاق الحياة قد انتشرت ابتغاء تطلع ذرائعي وتقني بأكثر منها في منظومة قيم تأملية: فقد ارتبطت، بادىء ذي بدء، بتفاؤل علموي.

إن اشتقاق العبارة يذكِّرنا بإبهام الأخلاق النظرية التي تحيلنا إما على نظرة ذرائعية أو على هدف تفكيري. والواقع أن كلمة أخلاق حياتية تصدر عن أخلاق نظرية Etique (انظر فيما سبق ص11) وعن كلمة Bios (حياة: باللغة الإغريقية). لذلك فإنها قد تدل على تفكير في القيم الخاضعة للحياة Bios أو تدل على ما وراء أخلاق تعنى بالمراهنات وبعقابيل علم الحياة والطب. فهي

(1) انظر (ا. بونه) E.Boné رحلات أخلاق حياتية/ نشر سباكو ص21.

إذن كلمة مبهمة ومثيرة للفضول! ترى هل الإنسان بوصفه فاعلاً وشخصاً أم الإنسان بوصفه حياً هو الذي يشكّل موضوع الأخلاق الحياتية؟ إننا نجدنا أمام ثنائية دلالية فلسفية. وإن تأمل بعض التعريفات يبرز هذه الثنائية:

- (بيير دي شامب) P.Des CHamps (حقوقي): الأخلاق الحياتية هي العلم المعياري للسلوك الإنساني الذي يمكن قبوله في مجال الحياة والموت (نقلاً عن غي دوران Guy Durand: **الأخلاق الحياتية/** سرف ص30).
- (دافيد روي) D.Roy: الأخلاق الحياتية دراسة تداخل جملة الشروط التي تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الإنسانية (أو للشخص الإنساني) في إطار صنوف التقدم السريعة والمعقدة للمعرفة وللتقانات الحيوية الطبية. (نقلاً عن غي دوران: **الأخلاق الحياتية/** سرف ص28).
- (غي دوران): الأخلاق الحياتية هي البحث عن جملة المطالب لاحترام الحياة الإنسانية والشخص وتقدمهما في القطاع الحيوي ـ الطبي (**الأخلاق الحياتية/** سرف ص32).

ومن البديهي أن تحيلنا هذه العيّنات على منظور مضاعف: فمن جهة أولى: منظور علمي حريص على النجوع. ومن جهة أخرى، منظور يدور على المناقشة الأخلاقية النظرية وعلى المسؤولية والقيم.

هلاّ نجازف بتعريف جديد ونحن نذكر أن الطفرات المتصلة بعلوم الحياة تستلزم أشكالاً طريفة من المسؤولية (يوناس) غرضها أن تكون هادياً. ومن جهة أخرى، يبدو أن من العسير ألا تأخذ بالاعتبار **احترام الشخص** (كانت) **واحترام المعرفة**.

إذ ذاك تدل الأخلاق الحياتية على المسؤولية تجاه الإنسانية القادمة والبعيدة الموكلة لحراستنا، وعلى البحث عن أشكال الاحترام الواجب للشخص ـ سواء أكان هو الآخر أم المرء ذاته ـ بحث يجري على الأخص بالنظر في القطاع الحيوي ـ الطبي وتطبيقاته.

وقد يتيح هذا التعريف العثور على معايير صحيحة في مختلف الحقول التي تضمها الأخلاق الحياتية. ولما كان هذا التعريف واقعاً في منظور أخلاق نظرية ثابتة فإنه يأخذ باعتباره مشروع (الآخر) والاحترام، ويُبعد على هذا المنوال كل تطلع للحكم التقاني.

ثانياً ـ حقول الأخلاق الحياتية ومجالاتها

1 ـ **نداء لمبدأ المسؤولية**: الأخلاق الحياتية، وهي مشروع مسؤولية، ستحاول ضمانة «سيطرة على السيطرة» أو «سلطة السلطة» (انظر 84 القسم الخاص بـ(هانز يوناس)، وسط حقولها الأساسية الثلاثة: دائرة السيطرة على الإنجاب، دائرة السيطرة على الوراثة، وأخيراً المجال المقابل للسلطة على الجملة العصبية. إن سلطة السلطة مطلوبة جداً بقدر ما يتصل الأمر هنا بـ«قاعدتنا البيولوجية» (ريكور). ومن المعلوم أننا مسؤولون عن ذلك مسؤولية تامة.

2 ـ **السيطرة على الإنجاب**: إن السيطرة على الإنجاب تستلزم إعادة تعريف المسؤولية ضمن تنظيم أخلاقي حياتي. فمن منع الحمل إلى التلقيح الصنعي (وهو أحد الأشكال الأولى لـPMA [1] للإنجاب المدعوم طبياً) يتغير وجه الولادة. ولئن سخر بعض الناس من الأخلاق الحياتية للإنجاب الصنعي، أفلا يجب، على العكس، أن نفكر بأن الأخلاق الحياتية تجد هنا حقلاً أعظم للتفكير؟ ألا يجب إقامة جملة مبادىء تحدّد حدود صنوف التجريب والممارسات الذائعة؟

لنذكّر، كما يذكر (يوناس)، بأن الطفل موضوع أولي للمسؤولية، وأن الواجب الوالدي لا يتيح قنص إجازات: الوليد والطفل يوجبان مسؤولية شاملة في كل لحظة. ومن المعلوم في نطاق PMA أن المسؤولية تجد نفسها بإزاء أوضاع مختلطة (مثال ذلك: والدتان بيولوجيتان، الأولى

---

(1) Procréation médicalement assistée: Pma.

بالمبيض، والأخرى بالرحم). ودون الدخول في تفاصيل المناقشات، لا مناص من الاعتراف بأن الـPAM تنتمي إلى تفكير أخلاق حياتية تدور على فكرة مركزية هي فكرة المسؤولية. وسنفحص فيما بعد (انظر فيما بعد ص116) القوانين الثلاثة للأخلاق الحياتية التي أقرها البرلمان في حزيران (1994) وصدّق عليها المجلس الدستوري في تموز (1994) وهي تشكّل في مجال السيطرة على الإنجاب تقدماً لا ريب فيه.

3 ـ **السيطرة على الوراثة ومشكلات الهندسة الوراثية**: بعد الكلام على الهندسة العسكرية، والهندسة البحرية والهندسة المدنية يتضح اليوم الاهتمام **بالهندسة الوراثية** وهي جملة الطرق الموصلة إلى المعرفة المباشرة للمادة الوراثية وتحويرها. وقد ولدت في ستانفورد في كاليفورنيا (1971) تقنيات إعادة التفاعل الصنعي الموصل إلى نقل المواد الوراثية إلى خلية آخذة. ومن هنا جملة الارتكاسات المقلِقة: وإذا كانوا يبدّلون التراث الوراثي في الهندسة الوراثية؟

التقى الباحثون ونظّموا سنة (1974) ندوة في اسيلومار Asilomar في الولايات المتحدة. ألم يكن صندوق (بندوره) Pandore هو الذي نشر جميع الشرور في الأرض، أفلا ينفتح الآن وهو أقصى عقوبة للبشر؟ هذا ما كان يذهب إليه العلميون المجتمعون الذين قرروا تجاه الأخطار المحدقة وقف التنفيذ، وتعليق البحوث المتصلة بالهندسة الوراثية. فقد كانت أسطورة (فرنكشتين)، ذاك العالِم الذي بنى بشراً صنعيين بأجزاء من الجثث، كانت آنئذٍ تخامر العقول.

وفي سنة (1975) رُفع قرار وقف التنفيذ (وذلك في اسيلومار أيضاً) وأخذت الهندسة الوراثية الخاضعة لقواعد دقيقة تنمو وتتقدم في ظل حراسة صارمة. فكيف نتصور، بالانطلاق من هذه المعطيات، تفكير الأخلاق الحياتية المرتبط بمبدأ **المسؤولية** البعيدة التي أبان بداهتها (يوناس)، ولكن المرتبط أيضاً بمبدأ **احترام الإنسان**؟

لا بد من أن نميز، كما أظهر الأستاذ (ج. برنار)[1] J.Bernard، من جهة أولى، المعالجة الوراثية الجزئية، وهي مجرد توسع تصحيحي شأنه شأن صناعة الطب، عن البحوث الرامية من جهة أخرى إلى تغيير الفرد بجملته.

ففي الحالة الأولى يبدو زرع جينة في خلايا عضوية مجرد أمر مستوحى من أمل تصحيح اضطراب عمل وظيفي مهم. وهنا تبدو المعالجة الوراثية أنها أشبه بتطعيم أو بزراعة أعضاء. وعلى الرغم من ذلك، وكما يلاحظ الأستاذ (برنار)، ثمة احتياط: إن تطعيم الخلايا العصبية يثير في الواقع مشكلات معقدة، ويعظم ذلك كلما كانت معرفة وراثة الجملة العصبية أسوأ.

أما الحالة الثانية، تدخل في وراثة الكائن الإنساني كله ـ فإنها تثير معنى **«أفضل العوالم»** على طريقة (هكسلي) Huxley وتمزج الأوهام الجمعية الرهيبة بخطر سياسة حياتية حريصة على تحديد شروط وجود النوع البشري.

وبالانطلاق من ثنائية البحث الملمع إليها يترتب على التفكير الأخلاقي الحياتي في مجال الهندسة الوراثية أن يتجنب، من جهة أولى، كل تعويذية عابثة للطبيعة، وأن يرفض، من جهة أخرى، كل تدخل أو غواية من غوايات تحسين النسل، وإنما بين هاتين العقبتين ينبغي أن تبحر الأخلاق الحياتية.

ونحن سنفحص فيما بعد (ص116) مشروع قانون الهوية الوراثية الإنسانية.

4 ـ **السيطرة على الجملة العصبية**: إن توسع العلوم العصبية، ومشروعات

---

(1) من البيولوجيا إلى الأخلاق الحياتية/ بوشه ـ شاستل.

علـم النفس العقاقيري تثير مشكلات جد رهيبة تجعل السيطرة على الجملة العصبية تبدو في نظر (جان برنار) مطلباً حاسماً وحافلاً باللايقينيات وبالأخطار سواء بسواء.

تغيير الدماغ؟ إن علم النفس التشريحي ينكبّ على ذلك منذ عام (1935) عندما عالج جرّاح من (لشبونة) ذهانات نفسية بخرع الفص الدماغي الجبهي. ولكن هل يُسوّغ تصحيح الاضطرابات النفسية الخطرة تبديل الشخصية تبديلاً لا عكوساً؟ إن على هذا التقويم أن يجعل «صاحب الأخلاق الحياتية» امرأً تتعذر معاملته في مجال علم النفس الجراحي. وإن العدوان على الشخص الإنساني ليبدو هنا شيئاً بديهياً بأكثر منه في حالات استعمال المهدئات العصبية أو المعالجة النفسية على نحو دائم. أما تلقيح الخلايا العصبية فإنه يطلق عنان اضطراب (جان برنار) ويبعث ملاحظاته المشروعة.

«عندما يكون عدد الخلايا المزروعة كبيراً جداً في مختلف أنواع التلقيح، وتكون الأمكنة المعنية مراكز وظائف عليا، هل تستطيع تغيير الشخص؟ وهل ينبغي السماح بها كلها؟ (ج. برنار: **من علم الحياة إلى الأخلاق الحياتية** بوشه ـ شاستل ص150 وما بعد).

إن «السيطرة على السيطرة» تبدو هنا أساسية: أفلا يكون الإنسان مهدّداً بالعلم؟ وإذا استطاعت الهندسة الوراثية أن تكون سلاحاً لإبعاد الأكثرين ضعفاً، فإن علم النفس الجراحي يستطيع أن يمثّل عدواناً على الشخصية الإنسانية.

ثالثاً ـ الحياة الأخلاقية النظرية: ولادة وتفتح دولي

لقد أدت المشكلات الجديدة الناجمة عن تسارع التقدم البيولوجي إلى تأليف لجان منذ الستينات أو السبعينات (1975): تشكيل لجنة الأخلاق النظرية الفرنسية). وعندما أخذ الطب التجريبي البشري بالانتشار بدأ ظهور الحاجة عندئذٍ لتنظيمٍ أخلاقي نظري أو لعلم واجبات. وما لبثت لجان الأخلاق النظرية

أن وُلدت وكثرت. ومن المعلوم أن **قانون نورمبرغ** (1947) سيصلح هنا مرجعاً في هذا الموضوع. ففي نظر الأطباء المهتمين بأخلاق نظرية علاجية، تشكل موافقة الشخص المعني، وأهلية الشخص الإنساني الشرعية لقبول التجريب أو رفضه، يشكلان دعامتي البحث.

وبعد قانون نورمبورغ، يميز **إعلان هلسنكي** (1964) بحث العيادة عن غير بحث العيادة، ويوصي بتأليف لجان مراقبة «طريقة الحصول على الموافقة وصفة المعلومات المقدمة للمرضى المشاركين في التجارب». ولنذكر، أخيراً، أن **إعلان مانيلا** (1981) يقترح إحداث لجان تقدير أخلاقي نظري. وقد أحدثت هذه اللجان في الواقع منذ سنة (1960) (في الولايات المتحدة) ثم في بريطانيا العظمى وفي السويد، الخ.

لقد صار تفتح الأخلاق الحياتية دولياً أمراً راهناً منذئذ. ولكنه، كما أبان (جان برنار)، مرّ بفترتين: فقد تشكلت خلال مرحلة **أولى لجان أخلاق نظرية حياتية للمشافي والجامعات**، وأصلها شبه تلقائي: أطباء، قلقون، طرحوا على أنفسهم أسئلة وأحدثوا بنيات. والمرحلة الثانية مرحلة ظهور **اللجان القومية**. وقد أحدث زهاءُ عشرين بلداً في أعقاب فرنسا (سنة 1983) منشآت قومية لأخلاق نظرية تتعلق بالبحث العلمي. ويتساءل الأستاذ (برنار): هل نحن ماضون شطر فترة ثالثة، فترة اللجان الدولية؟

رابعاً ـ من لجان الأخلاق النظرية إلى القوانين الثلاثة للأخلاق الحياتية

إن إحداث اللجنة الأولى القومية لأخلاق نظرية لعلوم الحياة والصحة في فرنسا سنة (1983) (يرأسها حالياً الأستاذ ج. ـ ب. شانجو) قد أعقبه وضع تقرير بعنوان: «علوم الحياة: من الأخلاق النظرية إلى القانون» (1988) وإبرام ثلاثة قوانين حول الأخلاق الحياتية أقرّها البرلمان في حزيران/ يونيو (1994). وقد انتهى إقرار هذه النصوص الثلاثة بعد اقتراع (مجلس الشيوخ)

في نهاية سباق برلماني طويل بدأ في تشرين الثاني/ نوفمبر (1992) وبعد سنوات من التردد تناولت ضرورة التشريع في هذا المجال. وقد وافق المجلس الدستوري في تموز (1994) على هذا التشريع المتصل بالأخلاق الحياتية، وهو يعوز طائفة كبرى من البلدان الأوروبية.

إن فرنسا تملك اليوم إطاراً تشريعياً وقد حققت انتقالها من الأخلاق النظرية إلى القانون. وإن القوانين الثلاثة حول الأخلاق الحياتية تؤكد حقوق الجسد البشري واحترامه. والواقع أن النص الرئيس للتشريع حول الأخلاق الحياتية إنما يدور على الجسد البشري **ولاتجاريته**: الجسد البشري لا يمكن أن يكون موضوع تجارة، ولا وراثته أمر منصوص عليه.

«القانون يضمن أولوية الشخص، ويمنع كل عدوان على كرامته، ويكفل احترام الكائن البشري منذ بدء الحياة» (مادة 16).

«لكل الحق في احترام جسده. والجسد الإنساني مصان. ومن الممتنع أن يكون الجسد البشري، أو عناصره، أو نتاجه، موضوع حق إرثي» (مادة 16 ـ 1).

«يحق للحاكم أن يأمر باتخاذ جميع التدابير لمنع أو وقف العدوان اللاشرعي على الجسد البشري أو الحيلولة دون كل سوء لا شرعي يمس عناصره أو إنتاجه» (مادة 16 ـ 2).

«تمنع الإساءة إلى الجسد البشري إلا عند ضرورة معالجة الشخص» (مادة 16 ـ 3).

هكذا ندرك أن **تحسين النسل** أمر مدان إدانة صارمة، وهو مذهب اجتماعي يرمي إلى تحسين العرق «النقي» وإلى حذف الآخرين. إن تحسين النسل، بذكراه الحزينة (انظر النازية) يتطلع حتى إلى تعقيم بعض الجماعات البشرية التي يحكم بأنها دنسة. ومما يلاحظ كذلك في قطاع «حماية النوع البشري» التحذير الآتي:

«إن إنفاذ أية ممارسة من ممارسات تحسين النسل لتنظيم أشخاص يعاقب بعشرين سنة من السجن الجنائي».

وأخيراً يتنبأ النص بحماية الجنين البشري بخطر تسويقه وإنتاجه لغايات تجارية.

كيف ننظر إلى هذا الجهاز التشريعي؟ يبدو أن فرنسا تملك أخيراً قاعدة قوانين مهمة في مجال الحياة والصحة، قوانين يمكن ربطها مباشرة، كما فعل **المجلس الدستوري**، بمقدمة دستور عام (1946) الذي يعلن حقوق الشخص المقدسة والتي يتعذر التنازل عنها. ومن هذه الزاوية نجد أن تشريع الأخلاق الحياتية يعتنق مرجعية المبادىء المؤسّسة التي تعترف بها قوانين (الجمهورية). وهذا التشريع يمثل نقطة نهاية مثلى لهذه (الدولة الجمهورية) المؤسسة سنة (1789) و(1791) (دستور سنة (1791) التي تستند إلى الحقوق الطبيعية اللاقتصادية للإنسان (الحرية، الخ). وهكذا يكون لتشريع الأخلاق الحياتية ثلاث دلالات: تاريخية وحقوقية وأخلاقية. إنه يمضي مباشرة في مجرى تاريخ يعترف بحقوق الشخص الإنساني وكرامته. وهل ثمة ما يدهش في أن تكون فرنسا بلداً من أوائل البلدان الأوروبية التي تتزود بهيكلة قوانين رامية إلى حماية الجسد البشري؟ إن سيادة (الحق) الكلي والعدالة تشكّل جزءاً من فكرتنا عن (الجمهورية) (1789) أو عن حقوق الإنسان. وفي هذا الأنموذج الجمهوري ترسخ الأخلاق النظرية الحياتية وجملتها التشريعية.

خامساً ـ أخلاق نظرية أم علم واجبات

على الرغم من ذلك، تبقى بعض التساؤلات: ذلك أن سمة الحكم التقاني أو التقني التي تسم لجان الحكماء وتركيبها قد يبعثان على القلق أحياناً. فلنحذر دوماً من انحراف نحو الحكم البيولوجي. فعلماء الحياة والأطباء لا ينفردون باحتكار الأخلاق النظرية الطبية. وإنما يعدل حصرها عليهم افتراض أن الخبراء هم الذين سيقررون. ومن هنا خطر محتمل للعلموية والتقانوية التي ينبغي أن نقول الآن كلمة بشأنهما.

سادساً ـ التحليل الفلسفي للمشكلات التي تطرحها الأخلاق الحياتية: عقبات الأخلاق الحياتية ومبادئها

1 ـ **العقبات أو الأخطار المحتملة**: ما هي العقبات أو العراقيل التي تهدد تفتح ما وراء أخلاق خاصة بالطفرات المرتبطة بعلوم الحياة، بالتغيرات الكيفية للعمل الإنساني في حقل الكائن الحي الذي إليه ينتمي الإنسان نفسه؟

العلموية التي تدّعي حلّ جميع المشكلات الفلسفية والإنسانية بالعلم، وهي تمجّد العلم وترى أنه منهل حلّ أية مسألة، إنما تمثل العائق الحاسم دون إقامة أخلاق حياتية صحيحة حريصة على استخلاص الدعامة القيمية لكل المعطيات. فالعلموية حين تُرجع كل معرفة ذات شأو إلى معارف صادرة عن العلوم تموّه النوعية البشرية أو النواة القيمية للمشكلات.

وبديهي أن **الوضعية**، التي لا تكون خصبة إلا على طريقة العلوم الوضعية القائمة على طرد أرفع مسائل العقل، ليست بأقلّ خطراً من **العلموية**، وهي توأمها. يا له من طماح غريب للوضعية العلموية! طماح دراسة الإنسان دون الإنسان، وذلك بنفي نوعيته، أي المشروع الإنساني المَعني بالجسد وبالحياة. وإذ تنصرف الوضعية العلموية عن التفكير في الشخص فإنها تموّه الشيء الأساسي، معايير الأخلاق النظرية، المبادىء المؤسسة، مبحث القيم الذي ينبغي أن ينير كل أخلاق حياتية لا يُنظر إليها بوصفها علم واجبات بل من حيث إنها عمل تفكيري. وبعبارة أخرى، إن العلموية، بدل أن تكون علماً، تدل على العلم المتروك لذاته والهادف إلى التشريع في كل شيء.

أيّان توجد جذور العلموية والوضعية؟ إنها تبدو جزئياً في عصر (غاليله) Galilée كما أبان ذلك (هوسرل) في «**الأزمة**». إذ ذاك طردت المعرفة

المشرئبة إلى الموضوعية المطلقة الكيفيات الحسية من الكون. وغير خافٍ أن علم الحياة الحديث قد جاء بروابط جديدة بالعلموية التي سبقته بالبداهة منذ زمن بعيد. ومن شأن ازدهار العلوم الحياتية أنه رفد الوضعية العلموية بآمال طريفة. أفلا نرى العلماء، بفضل علم الحياة، يمضون على درب الظهور بمظهر المرشدين، والحكماء، والسادة الفضلاء؟

وصفوة القول، إن الخطر المزدوج للعلموية وللتقانوية (التي ترى أن التقنية قادرة على حلّ جميع المسائل) هو الذي يبدو اليوم في الأفق أول ما يبدو. ولا بد من طرد هذه الأخطار حتى لا تنحلّ الأخلاق الحياتية إلى علم واجبات.

2 ـ **البحث عن مبادىء**: ما هي المبادىء والأسس التي يجب أن تستند إليها الأخلاق الحياتية؟

إن علم الحياة والطب يشتركان في أن موضوعهما هو الجسد والحياة. وعلى هذا فإن المبدأ الأول للأخلاق الحياتية، في هذا المنظور، سيكون مبدأ احترام «الجسد ـ الشخص»، ذلك لأن الجسد البشري، بدل أن يكون ماهية يمكن فصلها عن الشخص، هو مقوِّم مادي، مجرد موضوع دالّ على واقع شخصي، جسد ـ حي»، وليس البتة مجرد حجم منبتر في المكان. فالجسد، وهو بنية متيافيزيائية، يعرب، في كل لحظة، عن طراز وجود. وهذا الجسد المعاش هو ما لا تستطيع أية تقانة تمويهه: فإذا تكشف «الجسد ـ الشيء» الذي يدرسه الطبيب عن أنه خاضع للتقنيات وراضخ للتأثير الخارجي والميكانيكي، فإن «الجسد ـ الخاص» المنظور إليه بالمعنى الاختباري للكلمة، بوصفه فاعل الاندماج في العالم، إنما ينبغي كذلك أن يكون مركز مرجعية.

لنذكر بعض مبادىء رئيسية أخرى تصلح محاور، وبادىء ذي بدء مطلب **المسؤولية** المعرب عنه غير مرة. يجب بناء الأخلاق الحياتية على أساس المسؤولية، وإذن ـ دون الخوف من العلم بذاته ومن التقنية بذاتها، بل من الحلم المجنون الذي يرتبط بهما ـ ينبغي القبض على زمام العمل وعلى

التقانات التي قد تسفر عن لاعكوسها. المسؤولية: «تلكم هي الكلمة الرئيس في الأخلاق الحياتية بوصفها نظراً تفكيرياً وما وراء الأخلاق صحيحة لا ترفض الانطولوجيا.

أولوية «الجسد ـ الشخص» ـ مبدأ المسؤولية: هذان هما الأساسان الحقيقيان للأخلاق الحياتية. إنهما ينطويان على **بُعد انطولوجي** للمشكلات التي تطرحها السلطة البيولوجية. وأخيراً، فإن المسائل التي يُثيرها التجريب الطبي البشري، ولكن أيضاً جغرافية الأخلاق الحياتية تدعو، على قدر سواء ربما، إلى أخذ **مبدأ العدالة** بالاعتبار. وفي الواقع، تذكّرنا المشاهدات بأن الفقر، دون أن يكون المسؤول الوحيد عن تجارة الأعضاء البشرية، إنما يحدّد دوراً حاسماً في العَرْض. وأما من جهة الطلب فإن الثروة المفسدة تؤلف كذلك عاملاً، (انظر ج. برنار: المصدر المذكور ص253).

ولنكرر، أخيراً، للذكرى، الكرامة الملمع إليها مراراً، واحترام التحديد ـ الذاتي للشخص وهو يقود، بحق، خطى لجان الأخلاق النظرية.

سابعاً ـ خاتمة: السيطرة على السلطة الحياتية

يترتب على الأهمية التي وصلت إليها إشكالية الكائن الحي في مجتمعاتنا ألا تموّه ظهور التقانات المرتبطة بالحياة ظهوراً تدريجياً منذ القرن الثامن عشر: فقد شرعت السلطة الحياتية بالبروز منذ ثلاثة قرون. أجل، إن علم الحياة الحديث قد استقر في قلب الحي ذاته منذ وقت قريب. ولكن التضخم الراهن للموضوعات المتصلة بالكائن الحي تنساب في تيار قديم جداً على نحو ما يوحي به (ميشيل فوكو)[1]. فبدءاً من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر انتظمت مراقبة الجسد والنوع. وانتقل واقع الحياة بالتدريج إلى حقل مداخلة السلطة.

---

(1) انظر ميشيل فوكو: مراقبة وعقاب/ NRF كاليمار، وإرادة المعرفة/ NRF كاليمار.

ولئن كانت ضروب تقدم العلوم الحياتية ـ الطبية ترجع إلى ما بعد الحرب (1953): اكتشاف بنية ذرة الـADN بأعمال (كريك) و(وطسون) Crick & watson فإن سلطة حياتية قد بزغت قبلئذٍ، منذ ثلاثة قرون. وفي هذا المنظور الشامل ينبغي فهم مراحل مذاهب الأخلاق الحياتية المعاصرة، وشكوكها، وملابساتها. ومن شأن عهد التقانات الحياتية، وقد أرهص قبل زمن طويل، أن يدعو إلى نظر أخلاقي جديد، إذا شئنا اجتناب «أفضل العوالم» على طريقة (هكسلي).

«إن تغيير طريقة الإنجاب، وتبديل شروط الموت، ومبادلة الأعضاء، وزرع المورثات، لا يعني السيطرة على النوع. وهذه المعرفة، شأنها شأن كل معرفة، يمكن استخدامها للأحسن أو الأسوأ. وإنما نحن الذين نسهر. ونحن محظوظون لأننا نعيش اليوم في عالَم امّحت فيه جلّ الأيديولوجيات التسلطية. وثمة طوباويتان متضادتان معاصرتان يمكن أن تصلحا صوى: «1984»، من تأليف «جورج أورويل» G.Orwel و«**أفضل العوالم**» لـ(الدوس هكسلي). فقد نكون نحن بمنحى من الفظاعات التي تحدث عنها (أوريل) تفصيلاً، ويترتب علينا اجتناب تلك التي يتنبأ بها (هكسلي). (ف. جاكوب F.Jacob ــ في مجلة **نوفيل** أوبسرفاتور: الفكر اليوم ـ سلسلة «ملفات» رقم 2 ص19).

الفصل الثاني

الأخلاق النظرية البيئية

ينصبّ الاهتمام الآن أيضاً على الأخلاق النظرية للبيئة، «وأخلاق بيئية» حريصة على اتخاذ الطبيعة موضوع حقوق بالمعنى الصحيح[1]. وهنا يتميز مبدأ المسؤولية لـ(يوناس) بأنه يثار في الغالب. وإن كتاب (هانز يوناس)، بالإضافة إلى كتاب «العقد الطبيعي» لـ (ميشيل سرّ M.Serres)، هو الذي يلهم، باتجاه العمق، أخلاقاً بيئية، وعلى الأخص، الأخلاق المتصلة بـ«علم البيئة العميق»، أي اللاتقليدي، والذي يرفض الأغراض الجزئية، ويريد أن يكون ثورياً. علم البيئة: علم علاقات العضوية بالبيئة وإذ ذاك يبدو الوسط الطبيعي منطلق قيم جديدة ترتكز على الحياة والطبيعة والأشياء. وأما إذا كانت للطبيعة حقوق، وكانت تفتح أمامنا درب تصور طريف للأخلاق النظرية.

كيف نفهم فكرة حق أخلاقي نظري للطبيعة، «للمادة الطبيعية» بوصفها واقعاً جديراً بالاحترام؟ تلكم أفكار قد تبدو غريبة أو مستهجنة، داخل ثقافة، ثقافتنا، التي تضم في الغالب الحق والإنسانية والشخص. إن الأخلاق النظرية البيئية العميقة، برعاية (يوناس)، تردّ فكرة امتياز خاص بالإنسان: يجب إعلان

---

(1) انظر بصدد جميع هذه المشكلات كتاب (لوك فرّي) Luc Ferry: النظام البيئي الجديد/ كراسة.

حقوق الطبيعة، رفض مركزية التشبيه الإنساني. وهكذا توسّع أخلاق نظرية جديدة مفهوم «الغاية بذاتها» حتى يشمل الطبيعة. وبدل الاعتراف بأن الإنسان وحده غاية بذاته، وأنه يملك قيمة مطلقة، فإن الطبيعة أيضاً تطالب بألاّ تعامل معاملة وسيلة. وفوق حقوق الفاعل العاقل تتراكب حقوق الكرة الأرضية، ونحن «مكلفون برعايتها».

ولئن أبرز (يوناس) حق الطبيعة الأخلاقي، فإن (ميشيل سرّ) يضيف إلى «العقد الاجتماعي» الشهير ـ تلك المواضعة التي تخيلها بعض الفلاسفة ومنهم (روسو)، وهي تشكّل الأساس المثالي للمجتمع السياسي ـ فكرة عقد طبيعي بين الإنسان والطبيعة. فما دامت الطبيعة تعطي الإنسان فإن على الإنسان أن يقدم لها المقابل، «وقد غدت هي موضوع حق». فلكي تظل الحياة ممكنة، ولكي يستمر النوع البشري، علينا أن نعكس وجهة نظر الإنسانوية أو المركزية الإنسانية المدرسية، ونتشىء عقداً طبيعياً يحيل أخيراً، كما يحدثنا (سرّ) نفسه، على فكرة أخلاق نظرية «موضوعية» ترتكز إلى الواقع.

إن هذا الاعتبار البيئي لطفرات الفعل الإنساني وللواقع الطبيعي هو أمر مشروع، شأنه شأن مسعى نقش مشكلات البيئة في قلب الاهتمامات الأخلاقية النظرية. ولكن كيف لا نسجّل بعض المفترضات المسبقة لعلم البيئة العميق وللأخلاق النظرية التي ينطوي عليها وقد جمعها (مارسيل كوشه) M.gauchet في صيغ متينة: «تحت حب الطبيعة يُضمر كره البشر»[1]. والحق أن ثمة ثورة كوبرنيكية من نوع جديد تندلع: لم يبق الإنسان هو الذي يُعدّ مركز مرجعية، بل الطبيعة والحياة. وإن إنسانوية ـ مضادة هي التي تظهر في كثير من الأحيان، إنسانوية ـ مضادة ماثلة في عدد من حركات الخُضر الراهنة[2].

---

(1) في: لو ديبا/ عدد 60/ NRF كاليمار.

(2) انظر فيما سبق: لوك ـ فرّي: المصدر المذكور/ كراسة ص149 وما بعد.

لنفطن إذن إلى بعض الملابسات، ودون أن نقيم الدعوى ضد الأخلاق البيئية كلها وهي، تبرز، بحق، مسؤوليتنا البعيدة. فلئن أصاب (هانز يوناس) في العناية بالإنسانية القادمة، وأعادها إلى ظل حراستنا، فإن «علم البيئة العميق» يرضخ أحياناً لالهات الإنسانوية المضادة، وللحداثة المضادة.

الفصل الثالث

الأخلاق النظرية التجارية

أولاً ـ هل الأخلاق النظرية التجارية خدعة أم واقع؟

لا تحظى الأخلاق النظرية التجارية المشار إليها في كل مكان في دنيا المشروعات، لا تحظى دوماً بسمعة طيبة[1]. أتراها خدعة أم مطلب أخلاق نظرية حقيقية؟ هل هي مجرد صياغة واجبات أم هي تعبير صحيح عن ما وراء أخلاق؟ هل يجب الكلام على قيم حيثما تبدو أنها تطالب بمجرد قواعد؟ كيف لا تبدو «الأخلاق النظرية التجارية» غريبة ومتناقضة في حين أن كل شيء في دنيا «الأعمال» يبدو مباحاً، وحيث إن الشاغل الأساسي لمشروع من المشروعات إنما هو، بالتعريف، بقاؤه؟

وإذا كانت الأثرة والجشع هما اللذان يتفوقان على البحث القيمي في عالَم المشروع على ما يبدو، وإذا بدت الأخلاق النظرية التجارية خدعة في الغالب، فإن من الواجب، مع ذلك، التساؤل عن تتبع أخلاقي نظري يعثر أحياناً على «مبدأ المسؤولية»، وهو مفهوم ـ مفتاح في عصرنا.

---

(1) ارجع إلى (آ. اتشجوين A.Etchegoyen: رقصة فالس في مذاهب الأخلاق النظرية/ فرنسوا بوران F.Bourin.

ثانياً ـ إرادة صوت المستقبل؟

يذكّرنا (ڤيكتور شيرر) V.Sherrer في كتابه بعنوان «**في غابة الأعمال التجارية**» (سوي) بأن الأخلاق النظرية للمشروع بدأت في أواخر الستينات بالتوسع، وعلى الأقل في الولايات المتحدة: وفي الواقع، لقد طرحت موجة من الفضائح التساؤل عن أمن المنتجات واكتشفت البيوت التجارية، على هذا النحو، ضرورة التفكير في مسؤوليات المشروع. وفي الثمانينات حظيت الأخلاق النظرية التجارية بازدهارها وكثرت حلقات دراسة هذا الموضوع. فافتتح سنة (1980) في (ول ستريت) بإشراف اليسوعيين (مركز التفكير الأخلاقي) لأرباب المصارف الكاثوليك. وفي سنة (1985) كما يقول لنا (شيرر) (المصدر المذكور ص227)، انتظم أكثر من خمسمائة درس عن هذا الموضوع في **مدارس التجارة**، واكتتب فيها أكثر من أربعين ألف طالب! وهكذا صار الأكثر من ثلاثة أرباع المشروعات الكبرى في الولايات المتحدة مدونة سلوك، وأقيمت لجان أخلاق نظرية.

بيد أن هذه الوقائع إن كانت أمريكية بصورة نمطية، فإنها لم تلبث أن امتدت إلى الميادين الأوروبية. ففي إنكلترا، بدأ عالَم التجارة الحفاوة بالأخلاق النظرية التجارية: ففي (الكلية الملكية) يعمل (مركز بحوث في الأخلاق النظرية التجارية). ولكن القارة كذلك قد استجابت: ذاك كان في بلجيكا وإيطاليا وإسبانيا وبالطبع في فرنسا حيث نظّم (مركز المديرين الشباب CJD)[1]. مؤتمراً في هذا الموضوع. وقد بلغت هذه الموجة من الأخلاق النظرية التعليم العالي: وبينما نظّم HEC تعليم الأخلاق النظرية (تعليماً اختيارياً على الأقل) أحدث ESC في (ليون) كرسي الأخلاق النظرية التجارية والحضارة الأوروبية.

كيف نفسّر هذه الحمى؟ وعندما يرصد المشروع الروح، ماذا تعني هذه

---

(1) Centre des jeunes dirigeants.

الأخلاق النظرية التجارية وهذا الاهتمام الروحي؟ لماذا هذا البحث عن قواعد سلوك لممثلي دنيا المشروعات؟ هنا تتكشف الأخلاق النظرية عن أنها علم واجبات، تركيب تجليات، وإطاعة القواعد (أوكتاف جيلينيه) O.gélinier. ولكن علم الواجبات المذكور لا يخلو، هو ذاته، من معنى أخلاق نظرية. إرادة إطاعة قواعد، ممارسة احترام (عملاً بالواجب وحده) الآخر، إخضاع الأعمال لفن النجاح على المدى الطويل، الامتناع عن ازدراء الشركاء، كل ذلك يشير إلى علاقة بالمستقبل، ولا يخلو من دلالة أخلاق نظرية ـ الاضطلاع بأفق المستقبل، الاهتمام بما سيحدث بعد، أليس ذلك شاغلاً حميداً؟ ومثلما لاحظ (جيل ليبوفتسكي) (في لو ديبا رقم 67) أن الأخلاق النظرية التجارية ترجع هنا للعثور على صلة بالزمان، وهي تلحق بركب المشروع الشامل لما بعد الحداثة. فالمسؤولية عن العمل القادم هي التي ترسخ. ومن ناحية أخرى، يضع (ڤيكتور شيرر) أعماله برعاية (يوناس): ألا يتناول الأمر صون تمام الطبيعة ومستقبل الإنسان؟ ألا ينبغي العمل على تقدم أخلاق نظرية كمسؤولية على المدى البعيد؟ ألا تتيح نتائج الزي الذائع إذن فهم: «أعراس الأخلاق النظرية والأعمال التجارية» فهماً تاماً؟ ألا إن الأمر أمر مسؤولية، ولكنه أمر اتصال شفاف أيضاً.

هكذا يستقرّ صون المستقبل جزئياً في قلب الأخلاق النظرية التجارية المتسمة، من هذه الزاوية، بأنها قيمية بالمعنى الصحيح.

ثالثاً ـ البحث عن المصلحة العامة

لكن الأخلاق النظرية التجارية تخضع كذلك، من زاوية معينة، للبحث عن المصلحة العامة. وهي إذ تجهد للتوفيق بين حاجات المنتج والمستهلك تتوخى منفعة الجميع. إنها حريصة على النجاح على المدى الطويل، ولكن على قواعد السلوك النافعة للجميع أيضاً، وتتجلى عن أنها لا يمكن أن تنحل إلى مجرد سلعة. وبالإجمال، فإن الاتصال والمسؤولية والآمر الفرضي (بأكثر منه آمراً قطعياً) هي التي تسود أخلاقنا النظرية الحديثة للمشروع.

الفصل الرابع

الأخلاق النظرية والإعلام الجماهيري

الإعلام الجماهيري وفيه حوامل نشر الإعلام جماهيرياً ـ يسهم في مبادلة العلامات وسط المجال العام ويستثير، من جراء بعض انحرافاته الراهنة، طرح تساؤل أخلاقي نظري متعدد(1). إن مبدأ المسؤولية ينبغي أن يهيمن عليه ولكن أيضاً احترام الشخص والمواطن.

وتلكم مشكلات جد قديمة، ما دام (بلزاك Balzac) قد انصرف إلى هجاء عالَم الصحافة في **«الأوهام الضائعة»** هجاءً مرّاً: «الصحيفة، عوضاً عن أن تكون كهانة [. .] صارت تجارة. وهي، كسائر صنوف التجارة، دون إيمان ولا قانون». ولكننا، فيما يجاوز مشاهدات القرن التاسع عشر، إنما نعيش اليوم أزمة حادة بوجه خاص، في زمن يسوده السمعي ـ البصري، وحيث تكثر المعلومات دون أن تخدم الحقيقة.

«الكل ـ صورة» يهددنا: وهذه الحقيقة، مهما تكن مبتذلة، لا يمكن التغاضي عنها. «إن السرعة التي بها تنتشر صور خامة انتشاراً جماهيرياً تشجع النزعة الشهوية، الهيجانية وغياب البُعْد. فالحوادث في آخر المطاف، لا تبلغ الوجود إلا بقوة الصورة» (إعلام وعلم واجبات ـ في جريدة لو موند 12 شباط 1993). وهذه التطورات تسهم في إفراغ المعلومات المعمقة، تسهم في رؤية

---

(1) انظر (ف ـ هـ. دوفيريان) F.H.De Virien: **حكم الإعلام الجماهيري**/ فلاماريون.

العالم رؤية مباشرة، من حيث النظر إليه نظرة سطحية، دون تحليل حقيقي ولا تأمل التلفاز»، وهو وسيلة الإعلام الجماهيري الممتازة في عصرنا، يخلق الحادث خلقاً مصنوعاً. وإذا كان التلفاز اليوم، كما يقول (دومينيك فولوتون)[1] D.Woloton، أحد مقوِّمات علومنا الإنسانية، وكانت الصورة اليومية جزءاً من حياتنا، فإن اللا ـ إعلام ليس بأقلّ جلاء. فثمة سيادة المشهد، مثلما أبان لنا ذلك (غي ديبور) G.Debord سنة (1967)[2]. وعندما يجرف سيل الصور كل شيء، وعندما يتصرف شخص آخر كما يحب بـ«ملخص مختصر مبسَّط عن العالم الحسي» (غي ديبور) فماذا تغدو خدمة الحقيقة، وهي الرسالة الأساسية للصحافة؟

انحرافات حاضرة في كل مكان في التطورات الراهنة، وهي تؤدي إلى مناقشة منظومة واجبات الإعلام الجماهيري. إلجام ظمأ المال، ترميم العقلي الجاد، إقامة صحف وأجهزة صحافية أكثر مسؤولية: كل ذلك مقاصد حميدة تضاف إلى اضطلاع جمعي ومناقشة جمعية. فالإعلام الجماهيري، وهو ينتج قسماً كبيراً من الإنساني في عصرنا، مبتكِراً عالمنا الخيالي (وعلى نحو شاق في الغالب)، إنه قضية الجميع. وإن الأخلاق النظرية الإعلامية، وهي منظومة واجبات تحترم الجمهوري، يرسخ قدمها في مشروع مسؤولية وفي الاحترام الذي يحدّد اليوم شكل الأخلاق النظرية التطبيقية.

«إن تحديد المضمون المذاع في الإعلام الجماهيري لا يمكن إهماله لمجرد حركة السوق الخاص [. .]. وإن مسألة الأخلاق النظرية للإعلام الجماهيري، والاتجاه الأمامي لتقانات الاتصال والذكاء الصنعي والطلب، هذه المسألة تؤلف، مع الإشكالية البيئية، أحد محوري إعادة تركيب فكر التقدم على صعيد الكرة الأرضية اليوم» (ف. كاتاري: من أجل أخلاق الإعلام الجماهيري ـ جريدة لوموند 6 تشرين الثاني 1991).

---

(1) امتداح الجمهور الكبير/ فلاماريون.

(2) انظر: مجتمع المسرح/ NRF كاليمار.

الفصل الخامس

الأخلاق النظرية والسياسة

أجائز الكلام، بصورة مشروعة، على أخلاق نظرية للسياسة؟ أليست هاتان الكلمتان ـ **أخلاق نظرية وسياسة** ـ منفصلتين ومفترقتين بصورة عميقة اليوم؟ وفي الواقع، عندما تبدو مجرد إدارة الواقع بأنها مَثَل أعلى، وعندما يُعرَّف توجيه المجتمع، في أغلب الأحيان، على أنه مجرد تنظيم خالٍ من التحليل القيمي، عندئذٍ تكبت فكرة **الكفاءة التقنية** كل تفكير أخلاقي نظري. أضف إلى أسباب الانفصال المختلفة تلك، ازدياد التخصص في السياسة (النخب المكوّنة في IEP أو في ENA)، ولكن أيضاً نهاية الإيديولوجيات (وهذه النهاية تفتح درب الإدارات «الاختبارية»)، وأخيراً إرجاع مألوف للسياسة إلى استراتيجية السلطة. فكل شيء يسهم، بالإجمال، ـ من انحلال الحكايات الخرافية حتى النظريات الحديثة عن السيطرة السياسية ـ يسهم في المزيد من افتراق الدوائر[1]. أفلا تكون السيطرة على مشكلات المجتمع عندئذٍ مستقلة عن تحليل أخلاق نظرية أو تحليل أخلاقي.

بيد أن هذا التفريق ذاته يدعو إلى تجديد قيمي. فعندما يشعر المواطنون بأنهم غارقون وسط إدارة مغفلة، ينبعث عندئذٍ مطلب أساس أخلاقي نظري،

(1) انظر: سلطات ـ رقم 65. «الأخلاق والسياسة»/ PUF ص3 وما بعد.

ويبدو من المرغوب فيه إعادة تعريف مَثَل أعلى. إن اطراد اللاثقة الذي يحيق بالسياسة اليوم يؤدي إلى التساؤل عن غايات العمل ووسائله. وإن إرادة إعادة التوحيد الأخلاقي، والأخلاقي النظري والسياسي تجري، من ثم، برعاية تقليد قديم جداً، ما دامت السياسة، في نظر (أرسطو) سلفاً، وهي علم (المدينة) والمجتمع لا يمكن فصلها عن الأخلاق.

هنا يمكن أن يكون تفكير (ريكور) و(رولز) بلا ريب بمثابة بوصلة لجميع من يحرصون على نقش «يجب عليك» في «إرادة العيش معاً» (ريكور).

إن (بول ريكور) محقّ في أن أبان لنا أن «السياسة تبلغ الفرد على مستوى السلطات التي يقدر عليها وعلى رغبته في الحياة الطيبة التي تُحدّد البُعد الأخلاقي النظري للعمل» **سلطات** رقم 65 «الأخلاق والسياسة»/ PUF ص17).

أما (جون رولز) (انظر فيما سبق ص96 وما بعد) فإنه يوضح أن المبادىء السياسية تستلزم أسساً من النمط الأخلاقي لتكون أساساً واقعياً لها.

وهنا تبدو أعمال (رولز) والتقليد الأمريكي إغناء للعودة إلى الفحص القيمي والأخلاقي النظري لمبادىء الحياة السياسية. أليست العدالة عند (رولز) الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية؟ بيد أن الفضيلة تُكتب في سجل الأخلاق النظرية والأخلاق.

ما هي المبادىء الأخلاقية النظرية التي تستطيع قيادة ديمقراطيتنا؟ سؤال تصعب الإجابة عنه اليوم إجابة واثقة، في إثر «الصفحة البيضاء» الناجمة عن تهافت الاشتراكية. وفي هذا الوقت، وقتنا، الذي تزعزعت فيه اليقينيات، وحيث أحدث انهيار الماركسية ـ اللينينية والشيوعية فراغاً، وإذ تملك الرأسمالية شبه احتكار الحقل العالمي[1]، صار من الملحّ فهم الديمقراطية

---

(1) انظر (ا. كوتا) A.Cotta: (الرأسمالية في جميع دولها) فايار.

وحقوق الإنسان في ضوء الأخلاق النظرية، وكذلك إعادة توحيد الأخلاق النظرية والسياسة على نحو ما يدعونا إليه (ريكور) و(رولز) وأيضاً (هابرماس) بفكرته عن ذرائعية كلية وهي بناء اتصال شافّ لا يخضع لصنوف القسر والعنف.

خاتمة عن الأخلاق النظرية المطبَّقة

على نقيض بعض الأفكار الشائعة، أليس في وسعنا أن نعدّ مذاهب الأخلاق النظرية المطبَّقة جملاً من الواجبات القيمية التي تعتمد مبادىء المسؤولية والاتصال؟ إن الأخلاق النظرية المطبَّقة التي يتعذر إرجاعها إلى ما وراء الأخلاق ليست على الرغم من ذلك بسلع. فهي تعرب إعراباً مختلطاً في الغالب عن فوضى زمان يحرص على الاضطلاع بالمستقبل نظراً لفقدان صوى ثابتة.

وهي، مع ذلك، تفترض، بسائق خضوعها أحياناً للأزياء الذائعة الموقوتة، تفترض نوعاً من «العودة إلى الأخلاق»، في عصر مشبع بصنوف الاضطراب والقلق على ما سيحدث للإنسان في المستقبل البعيد.

خاتمة عامة

الأخلاق النظرية المعاصرة
علم الحرية

تعود فلسفة الأخلاق النظرية اليوم عودة جلية إلى مسرح الفكر. فثمة يقظة قيمية أخلاقية نظرية وسياسية، تلي الإفلات الضخم من الوهم الإيديولوجي. وما المستهجن في ذلك؟ فطفرات عصرنا، لأنها حافلة بالأخطار، ولكن أيضاً بالآمال، تطالب ببعث أخلاق نظرية هي الآن في سبيلها إلى الإنجاز. وعلى هذا النحو يرتسم «علم الحرية» ذاك الذي كان (كانت) يعمِّده باسم «الأخلاق النظرية» (**أسس ميتافيزياء العادات الأخلاقية ـ المقدمة**).

أليس «علم الحرية» المذكور هو الذي ترتسم خطوطه الأولى في «الذرائعية الكلية» لـ«جون هابرماس» ـ بناء كلي مشخَّص بالاتصال الشّاف ـ وفي الصياغة الجديدة للعقد الاجتماعي لدى (جون رولز) ـ الذي ينقذ فيه «حجاب الجهل» الاستقلال الذاتي الواقعي للاختيار، في رصد لمبدأ لمبادىء العدالة ـ ولكن أيضاً في «مبدأ المسؤولية» لـ(هانز يوناس) ـ المرتبط بالسيطرة على السلطات وبحرية الاضطلاع بتحويلات العمل؟

إن فكرة أخلاق أو أخلاق نظرية لا مؤلمتين (ليبوفتسكي)، دون أن تكون فكرة سدى أو غير صحيحة، لا تثير أبداً التساؤل عن مطلب واجب ـ

الكون أتراه غروب الواجب؟ إن الفلسفة العملية، كما كان (كانت) يقول لنا سابقاً، لا تستند إلى ما يوجد، بل تماماً إلى ما يجب أن يكون. فالأخلاق النظرية تدل على «كل النظام» ولا تُستنتج البتة من المعطيات التاريخية أو الاجتماعية. ولئن كان عصر «ما بعد ـ الواجب» يعرب عن الطفرات الطارئة في مجتمعاتنا ما بعد ـ الحديثة، فإن الفلسفة العملية تبقى وصف ما ينبغي أن يحدث. وكيف يمكن أن تعني حال الوجود ما «يجب عليك»؟ إننا لا نستطيع تقدير الآمر بالانطلاق من مشاهدة تاريخية.

إن الأخلاق النظرية المعاصرة التي يمتنع إرجاعها إلى ما هو موجود ـ مستقبل المجتمعات، تحولات عميقة لعصر من العصور، الخ ـ إنما تُفهم بوصفها رسالة قصوى تجري وسط إعادة تركيب الأفق الإيديولوجي ذاته، وهي تعمّق مسؤوليتنا في قلب التحولات الراهنة. إننا نلج عصراً يُطلب فيه علم الحرية من حيث إنه سيطرة على السيطرة، وسلطة على السلطة. وإن الفكر الأخلاقي النظري المعاصر يمتزج بمطلب الحكمة ذاك، وهو يمضي وراء إعادة غزو عقل عملي من نمط طريف مرتبط باتفاق كلي (هابرماس، رولز) وبمسؤولية تامة تنفي كل مبادلة (يوناس). إن في ذلك محاولة إعادة تأسيس جذري وهو مقوِّم زماننا. وإنما البحث عن أخلاق نظرية صالحة للإنسانية بأسرها، بما في ذلك النوع البشري القادم الموكول إلى حمايتنا، إنما ينير النظام الأخلاقي النظري المعاصر، وهو، كما نرى، ليس بغريب عن المرجعيات الكانتية.

إن الفكر الأخلاقي النظري المعاصر يستيقظ يقظة تامة بعد نقاهة نوم أو صمت.

بيبليوغرافيا

Apel K. O., *L'éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1987.
Badiou A., *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993.
Bernard J., *De la biologie à l'éthique*, Paris, Buchet-Chastel, 1990.
Comte-Sponville A., *Le mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude. 1*, Paris, PUF, 1984.
Comte-Sponville A., *Vivre. Traité du désespoir et de la béatitude. 2*, Paris, PUF, 1988.
Conche M., *Orientation philosophique*, Paris, PUF, 1990.
Couture J., *Ethique et rationalité*, Liège, Madarga, 1992.
Durand G., *La bioéthique*, Paris, Cerf, 1989.
Ferry L., *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.
Foucault M., *Histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
Foucault M., *Histoire de la sexualité, 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1986.
Habermas J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
Habermas J., *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1988.
Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
Habermas J., *La pensée postmétaphysique*, Paris, A. Colin, 1993.
Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981.
Hadot P., *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992.
Hude H., *Ethique et politique*, Paris, Editions universitaires, 1992.
Jonas H., *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990.
Lévinas E., *Totalité et infini*, Paris, Biblio essais - Le livre de poche, 1971.
Lévinas E., *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
Lipovetsky G., *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.
Misrahi R., *Traité du bonheur*, 2 tomes, Paris, Le Seuil, 1983.
Rawls J., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.
Rosset C., *La force majeure*, Paris, Minuit, 1983.
Rosset C., *La philosophie tragique*, « Quadrige », PUF, 1991.
Scherrer V., *Dans la jungle des affaires*, Paris, Le Seuil, 1991.
Touraine A., *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
Wittgenstein L., *Leçons et conversations*, Paris, Folio essais - Gallimard, 1992.

فهرست

القسم الأول

بعض التأثيرات سبينوزا، كانت، نيتشه، ڤيتجنشتين، هيديجر

القسم الثاني
المبادىء

القسم الثالث
نظريات عصرنا

القسم الرابع
الأخلاق النظرية المطبّقة

عويدات للنشر والطباعة 1033/ 2001

JACQUELINE RUSS

LA PENSÉE ÉTHIQUE CONTEMPORAINE

Traduction Arabe
de
Dr. ADEL Al - AWA

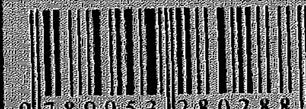
EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Liban

زدني علماً
229

الفكر الأخلاقي المعاصر

كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية: نمو تيارات فكرية جديدة، اعتراف بالجدل الأخلاقي وتعدد المناقشات. وعلى هذا النحو يفيد التفكير القيمي والأخلاقي من عناية طريفة. أخلاق نظرية حياتية، أخلاق نظرية تجارية، إرادة إضفاء الصبغة الأخلاقية النظرية على الشؤون العامة، أو الشؤون السياسية، الأخلاق النظرية والمال... الخ: كل شيء يجري كما لو أن السنوات الراهنة كانت سني تجدد أخلاقي نظري، سنوات «سني الأخلاق» إذ يبدو لواء الأغراض القيمية بمثابة أقصى صوة لمجتمعاتنا الديمقراطية المتقدمة. أجل، إن الأخلاق النظرية تحتل «المنزلة الأولى» وإن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نمواً لا محدوداً فكل يوم تجد قطاعاً جديداً من قطاعات الحياة ين[illegible] الواجب.

ISBN 9953-28-028-2



EDITIONS OUEIDAT
B.P. 628 Beyrouth